

عبد الله بن محمد الرشيد

حنابلة وعلمانيون



تقديم: رضوان السيِّد

جداول Jadawel

حنابلة وعلمانيون

عبد الله بن محمد الرشيد

حنابلة وعلمانيون

تقديم: رضوان السيِّد

جداول Jadawel

الكتاب: **حنابلة وعلمانيون**

المؤلف: **عبد الله بن محمد الرشيد**

تقديم: **رضوان السيِّد**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 746638 1 00961 ـ فاكس: 746637 1 00961

ص.ب: 5558 ـ 13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير 2020

الطبعة الثانية: آب/أغسطس 2021

ISBN 978-614-418-237-6

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2020 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

المحتويات

في التقديم

عنوان المجموعة «حنابلة وعلمانيون»، هو صادم للقرَّاء، لكنه والحق يُقال ما كان صادمًا لي كثيرًا وإن كنت أُوثر عنوانًا آخر مثل: حنابلة ومختلفون، أو حنابلة على غير المعروف أو المعهود. حكايتي مع الإمام أحمد بن حنبل قديمة، وتعود لحوالى الثلاثين عامًا عندما فكرتُ في التسعينيات من القرن الماضي أن أكتب دراسةً قصيرةً في عقائد أهل السُنّة الأوائل. وهكذا عمدت إلى جمع بيانات عقدية لأهل الحديث من القرنين الثاني والثالث. ومن بين تلك البيانات أربعة منسوبة للإمام أحمد، وفيها جميعًا يقول أحمد باعتزال الشأن السياسي، وبطاعة السلطان وإن جار، والإمساك في الفتنة، وبالصلاة وراء كل إمام، والجهاد مع كل أمير [1]. ونحن نعرف من سيرته أنه حتى خلال المحنة ظلّ شديد الولاء لأمراء المؤمنين، وأنه نصح أحمد بن نصر الخزاعي بعدم التمرد، وأنه بعد انتهاء المحنة رفض محاولات السلطة للتقرب منه، وغضب على أولاده الذين قبلوا عطايا السلطان ومناصبه. لقد كان منطقه: الفصل بين الشأن الديني، والشأن السياسي، وليس بين الدين والدولة، كما هو مبنى العلمانية ومعناها الحديث.

وعلى أي حال، فإن الأستاذ الرشيد، كما يبدو من مقالات الكتاب، أراد أن يُظهر في العنوان نوعين من المفارقة. فالحنابلة بعد أحمد تدخلوا في السياسة كثيرًا من جهة. أما المفارقة الأخرى فتتمثل في أنّ هناك حنابلة عديدين عبر التاريخ وإلى الزمن الحاضر، كانت لهم مواقف يمكن اعتبارها ليبرالية أو تحررية حتى في مقاربة الشأن الديني.

يُقسِّم الرشيد كتابه في فصلين، الأول عنوانه: في التراث والموروث، والثاني عنوانه: في الثقافة والتاريخ. والمقالات في الفصلين شديدة الطرافة. وقد كنتُ أعرفُ بعضها أو بعض وقائعها ولا أعرف البعض الآخر. ومع أن الكاتب يميل للغرائب والنوادر فإنّ مواطن الإعجاب والإنكار تظل واضحة. فمن المسائل والوقائع التي ما كنتُ أعرفها

---

(1) نشرتُ المقالة بعنوان: أهل السُنّة والجماعة؛ في كتابي: **الجماعة والمجتمع والدولة** (1977). ويرى د. سعود السرحان أن الإعلانات العقدية المسنوبة للإمام أحمد متأخرة الصياغة.

حالة عبد الله بن زيد آل محمود، السعودي الأصل، الذي أرسله الملك عبد العزيز إلى قطر للتربية والإرشاد بناءً على طلب القطريين. فبعد أقل من عقدين على ذهابه وتوطنه اشتبك مع شيوخه السعوديين في عدّة مسائل مثل المهدي ومثل حكم الغناء، وما أمكن إعادته إلى الصواب والاستقامة رغم المناظرات والردود. الرشيد معجب بصلابة آل محمود وربما كان معجبًا بآرائه أيضًا. وفي الخط نفسه مصير محمد رشيد رضا إلى إنكار المسيح الدجال. ولنلاحظ أنه في حالتي آل محمود، ورضا، كان الاشتباك حول صحة هذا الحديث أو الأثر أو ذاك، ومن ذلك أحاديث فتح القسطنطينية وهل تنطبق على العثمانيين؟!

ولأن الرشيد مغرمٌ بإظهار المفارقات، والتي قد تحدث بسبب اختلاف الزمان أو المكان أو الحالة الثقافية، فإنه يقوم بتحقيق طريف حول رسالة لابن تيمية في أن الجهاد دفاعيٌّ فقط. المفارقة هنا أنّ التيميين المعاصرين، ولاختلاف الزمان، أنكروا نسبة الرسالة لشيخ الإسلام؛ مع أن نسبتها ثابتة. والمعروف والمأثور على أي حال أن الفقهاء الثلاثة، أبا حنيفة ومالكًا وأحمد كانوا لا يرون الجهاد إلا في حالة العدوان أو خوفه، بينما كان الشافعي يرى جواز الجهاد بعلّة الكفر! وما فعل ابن تيمية في رسالته إلا تلخيص تلك التوجهات التاريخية، وقد مالت الكفة في الواقع لصالح الشافعي حيث جرى تقسيم الجهاد إلى قسمين: جهاد طلب، وجهاد دفع ودفاع.

من الذي سمَّى الفقهاء المحدثين المعتصمين في صوامعهم دونما عناية ظاهرة بالشأن العام بفقهاء السلطان تارة وفقهاء الحيض والنفاس تارة أخرى؟ الرشيد ينسب ذلك للصحويين والإحيائيين والخميني، والذين أرادوا (ونجحوا) في تسييس الإسلام إلى حدّ بعيد. وأنا أعرف أن الأمر أقدمُ من ذلك، ويعود إلى القرن التاسع عشر، لكن كلام الرشيد صحيح، فقد استخدم كل المذكورين هذا المنبر لتبرير مناضلة الغرب باسم الدين تارة، وتبرير معارضة السلطات العامة باسم الدين تارةً أخرى.

كل هذه الطرائف والمفارقات واردة وأكثر منها في فصل الموروث عند الرشيد. بيد أن مقالات الفصل الثاني: في الثقافة والتاريخ، ليست أقل طرافة. ففي هذا القسم حديث عن أسباب صدمة جورج طرابيشي من ميشال عفلق، وخصومة صادق جلال العظم مع أدونيس «الشيعي». وما كنتُ أعرف قصة طرابيشي رحمه الله مع عفلق، لكنني تابعتُ قصة خصومة العظم مع أدونيس بفصليها الاثنين. فصلها الأول يتعلق

بإعجاب أدونيس بالخميني وثورته. وفصلها الثاني يتعلق بموقف أدونيس من الثورة السورية. وما كنتُ أربط بين الأمرين أو الموقفين، وجادلتُ العظم رحمه الله في قصة الخميني وقلت له: أدونيس مستغرب أو مستغرب، وقد أُعجب بالخميني وثورته أُناس في حجم ميشال فوكو، فقد كانت هناك كراهية عميقة لدى الفرنسيين بالذات على الولايات المتحدة. ومنهم من ربط الثورة الإيرانية بمسألة أو إشكالية: عودة الدين! لكنني اضطررت لموافقة العظم في مسألة الثورة السورية عام 2011 وموقف أدونيس منها. أدونيس عاشقٌ للثورات في التاريخ والأدب، لكنه منذ كتابه: الثابت والمتحوّل، يربط الثورة الإحيائية بالخروج على الدين وعلى الإسلام السني الجامد بالذات! ولذا منذ بداية الثورة المسكينة كان يقول إنها ليست ثورة تحررية بل هي رجعية، لأن متظاهريها يخرجون من المساجد. قال له العظم: لكن الخمينيين رجال دين أيضًا، وخرجوا من الحوزات والمساجد والمزارات. بل وقال له أكثر من ذلك: أنت ضد الثورة لأنك علوي، ولأنك اكتشفت شيعيتك منذ أيام المكزون السنجاري. وعلى أي حال فإن موقف أدونيس يماثله فيه آخرون من المثقفين غير العلويين وغير الشيعة، وبعضهم بحجة الماركسية والبعض الآخر بحجة القومية، تصوروا القومية (العربية وليس السورية وحسب!).

وإلى ذلك، هناك عشرات القصص والوقائع والكتب التي يعرضها الرشيد في صور جذّابة وذات دلالة على الاستهجان أو الاستحسان مثل إنكار دوران الأرض، ومثل حب شيخ الأزهر ورشيد رضا لأم كلثوم، ومثل تاريخ الولاية على المرأة، والعلاقة بين مكافحة العبودية وتحرير المرأة. والرشيد مثقف كبير وصاحب حاسّةٍ علمية وأكاديمية. فلنتأمل كلامه على: اختراع التقاليد، وهي عبارة فيها تناقضٌ ظاهر، لكن أصلها كتاب حرره هوبزباوم المؤرخ الشهير وتيرينس رينغر. إذ في الغالب فإن التقليد متنوع النشأة مفهومًا ومصطلحًا. والباحثان وزملاؤهما يذكرون مستحدثات صارت كأنها تقاليد عريقة إما من خلال الإعلام أو الحركات القومية أو السلطات. ومع أن التقاليد المصنوعة أكثرها أوروبي؛ فإنّ في الكتاب حديثًا عن الحاج أمين الحسيني الذي صار مفتيًا للقدس، ثم لفلسطين، بفعل الحركة القومية أو الوطنية الفلسطينية، مع أنّ البريطانيين هم الذين عينوه في الأصل.

قرأتُ مجموعة الرشيد مرتين، ثم عندما أقبلتُ على كتابة هذه السطور، أعدتُ

قراءة معظم مقالاته مرّة ثالثة، وفي كل مرّة أو قراءة، كنتُ أكتشف جميلًا أو جليلًا أو طريفًا.

لقد أوهمنا الكاتب البارع في العنوان أنه اكتشف في الحنبلية المتشددة علمانية مستترة أو ظاهرة. أوهمنا لكنه لم يغشنا نحن قراءهُ أو يخدعنا. ففي زمن الأصوليات والإحيائيات والجهاديات، وكلها تزعم أنها سلفية وتمتُّ إلى ابن حنبل والحنبلية بصلات وثيقة، لا تبدو الوهابية ولا الحنبلية بتلك الصورة المزعجة، بل هم أناس يُظهرون انضباطًا شديدًا، لكنهم ليسوا متطرفين ولا عنفيين. والرشيد حنبلي وليس علمانيًا. في الآثار أن النبي ﷺ أراد أن يُرسل رجلًا قدم إلى المدينة واعتنق الإسلام إلى بني قومه لكي يدعوهم للدين الجديد، فتردد الرجل خشية أن يعنفوا معه، فقال له النبي ﷺ: «هوِّن عليك، إن أسلموا فبها ونعمت، وإن لم يفعلوا فالإسلام واسع عريض».

كتاب الرشيد كتابٌ جميل. وقراءته ممتعة. والرشيد كاتب رائع. وقد سُررت بقراءة الكتاب، كما سُررت بالتقديم له. والسلام.

رضوان السيد

مقدمة

حين بدأ التساؤل المرير عن سبب تخلف المسلمين والعرب وتقدم غيرهم رغم أنهم كانوا في قرون خلت يمثلون حضارة التنوير والازدهار والتقدم العلمي، نشأ من رحم ذلك جدل طويل، هل السبب يعود في ذلك إلى التراث العربي والإسلامي؟! إن كان كذلك، كيف أصبح أبناؤه متقدمين ومزدهرين ومؤثرين في الحضارة الإنسانية يومًا ما. وإن لم يكن التراث سببًا للمشكلة فلماذا نحن اليوم نقتتل فيما بيننا ونتقهقر ونتخلف بسبب هذا الانغماس في التاريخ؟

اجتهد كثير من المثقفين والمفكرين في دراسة هذا السؤال، والبحث عن حل الإشكال، عبر محاولة التجديد في التعامل مع التراث، وقراءته بشكل يوائم روح العصر، أثرى ذلك المكتبة العلمية والساحة الثقافية بنظريات وجدال علمي، لكن الواقع لم يتغير كثيرًا، والسؤال أصبح أكثر إلحاحًا.

إذا اتفقنا أنه لا يمكن لأمة أن تنهض من دون تراثها... يأتي السؤال الأصعب: كيف يكون ذلك النهوض؟ وما هو التعامل الأمثل مع التراث؟... ذلك سؤال كبير هو الآخر، تتجاذب حوله تيارات تدعو للقطيعة، وأخرى تدعو للإحياء، وطائفة تسعى للتوفيق والتلفيق، وأخرى تجد في اختيار الأصلح وانتقاء الأنفع حلًا.

بغضّ النظر عن هذه المناهج الثقافية، وأيها الأصح، فإن تقريب قضايا التراث، وتبسيطها، وتفكيك جزئياتها، وطرح إشكالياتها القائمة على أرض الواقع بصيغة تبحث عن المعرفة، وتنشد الحقيقة بحد ذاتها من دون مآرب أو غايات فئوية أو طائفية، هو أمر قد يساعد بشكل كبير في توضيح الصورة، وتعزيز قيمة البحث العلمي، والنظر الموضوعي، ويدفع نحو فهم أشمل لمسائل التراث، واستيعاب وقائع التاريخ.

سوف يجد المتطرفون شواهد تشرّع لممارساتهم من التاريخ والتراث، وفي المقابل سيجد المعتدلون شواهد أخرى تدعم مواقف التسامح والانفتاح، سيستمر

الجدل والنزاع والتجاذب، لكن هذا الاختلاف يؤكد حقيقة واحدة، أن كل طرف، لا المعتدل ولا المقتصد ولا المتطرف، لا أحد منهم يمتلك حق احتكار التراث أو النطق باسمه أو تلوينه بلونه، فهو فضاء مفتوح متنوع بتنوع الإنسان، وتعدد الزمان والمكان.

في هذا الكتاب مناقشات ومباحثات حول التراث والثقافة والتاريخ، جاء الفصل الأول بعنوان: (في التراث والموروث)، عن مطارحات في التراث الإسـلامي، والفكر السلفي، والجدل الفقهي. حوى هذا الفصل موضوعات كـ: سمات الحنبلية الأولى، وخصائص المنطق السياسي عند أحمد بن حنبل، و«الوعظ» بوصفه مهنة محتقرة في التراث الإسلامي، وموضوع مفصل عن «الفتنة بين الصحابة» والموقف العقلاني لأهل السُنّة، وحقيقة موقف الوهابية من آل البيت، وسلسلة مقالات عن الفقه الحنبلي «المختلف» عند الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، وكتاب ابن تيمية المغضوب عليه، إضافة إلى مقالات عن حقيقة المسيح الدجّال بين ابن عثيمين ورشيد رضا، وأحاديث المخترعات بين أبي بكر الجزائري وحمود التويجري، ودراسة عن جناية علم الكلام، والعقاب الذي تعرضت له الفلسفة في التراث الإسلامي.

أما الفصل الثاني فهو بعنوان (في الثقافة والتاريخ) حول أسئلة وسجالات في الثقافة العربية المعاصرة، عن صدمة جورج طرابيشي من ميشيل عفلق، وقصة إدوارد سعيد عند العرب، وحقيقة «تغريبية» رفاعة الطهطاوي، ومشادّة صادق العظم مع أدونيس، وزوايا من حياة الحبيب بورقيبة، وعن ولاية المرأة ودهشة سعيد الأفغاني، وحكاية المعلم الأجنبي بين ابن باز والدوسري، وحقيقة دوران الأرض عند عبد الكريم الحميد، وعن جاذبية الشأن السعودي، والرمز في مسيرة الجماعات النضالية، وفنّ صناعة الطقوس والتقاليد الاجتماعية.

مجمل مواد هذا الكتاب قد نُشرت في الصحافة على فترات متفاوتة بين عامي 2012 و2018، في مجلة المجلة، وصحيفة الشرق الأوسط اللندنية، وصحيفة عكاظ السعودية. وللدكتور عادل الطريفي عاطر الشكر حين نشرت معه في مجلة المجلة وصحيفة الشرق الأوسط، إبان عمله رئيسًا لتحريرهما، كما أشكر الأستاذ جميل الذيابي رئيس تحرير صحيفة عكاظ، خلال الفترة التي شاركت فيها كاتبًا أسبوعيًا في الصفحة الثقافية بالجريدة.

وللدكتور رضوان السيِّد جزيل الشكر وأوفاه على مقدمته وتعقيبه على الكتاب، كلماته الضافية غمرتني بالكثير، وجهوده في خدمة التراث الإسلامي، وأعماله الجليلة في ميدان الفكر والثقافة جزء أصيل من المكتبة العربية، و زاد متين لايستغني عنه أي باحث وقارئ.

وختامًا... فإنني حاولت في هذا الكتاب أن أقف على الصورة من جذورها، وأستنطق مصادرها الأصلية، وأقرأ تجلياتها على الواقع، متجردًا قاصدًا الوصول إلى الحقيقة... فإن أعيتني الحيلة ولم أصل إلى مرادي، كانت عدتي وغايتي أن أتشارك مع القارئ النظر والتأمل، وأتقاسم معه البحث والسؤال.

عبد الله الرشيد
الرياض
2019/10/6

الفصل الأول

في التراث والموروث

الحنبلية الأولى
حين ضجّ الناس من محتسبة بغداد

تتفق كثير من المرويّات التاريخية الحنبلية والمستقلة على نهج الموادعة السياسية الذي كان يتميز به أحمد بن حنبل وأتباعه الأوائل في القرن الثالث الهجري. لم يكن ذلك سمة لشخصية الإمام المشهور بالزهد والورع والانحياز إلى العزلة فحسب، بل تأصّل بشكل واضح في تعليماته ومرويّاته التي تؤكد على الانقياد لولي الأمر، والسمع والطاعة له. ورغم المحن التي تعرض لها من سلاطين الدولة العباسية إلا أنه ظل راسخًا على مواقفه، ورفض أن يشارك في أي ثورات احتجاجية خرجت في عصره، فوقف ضد التمرد الشعبي الذي قاده سهل بن سلامة عام 201هـ ضد سلطات المأمون، «حين تجردت المطوّعة للنكير على الفساق ببغداد ورئيسهم خالد الدريوش وسهل بن سلامة الأنصاري أبوحاتم من أهل خراسان، يريدون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (تاريخ الطبري)، إلا أن أحمد أدانهم بصراحة، ووبّخ أحد أتباعه حين انخرط معهم.

ولما قامت مجموعة بتدبير انقلاب على الخليفة الواثق، عارض أحمد بقوة هذا المشروع الخطير ـ بحسب ما يقرره أبو يعلى الفراء في طبقات الحنابلة ـ فنأى بنفسه عنه، ولم يشارك لا من قريب ولا من بعيد في محاولة الثورة الفاشلة التي تبعت بقيادة أحمد بن نصر الخزاعي.

يشير مايكل كوك[1] ـ وهو المستشرق المختص في تراث أحمد بن حنبل ـ إلى هذه الصفة التي ميزت الجيل الأول من الحنابلة، يقول: «كان أحمد يُبقي نفسه على مسافة واحدة من جميع الخلفاء، من أكرموه ومن ناصبوه العداء، فهو ينأى بنفسه دائمًا

(1) في أطروحته المهمة: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، ترجمة ومراجعة: رضوان السيد، وآخرون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

عن سبيل الدولة، بعيد كل البعد عن السياسة، رجل مدني بنحو مميز، لا يرى استخدام السلاح ولا القوة في المواجهة أو تغيير المنكر».

هذه النقطة تأخذنا إلى سياق مهم، متصل بنهج العزلة السياسية، وهو حرص أحمد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن حرصه هذا لم يمنعه أن يضع معايير وشروطًا مشددة كانت تتسق مع نهجه النابذ للانخراط السياسي، أو إثارة الفتنة والجلبة. بل وصل به الحال إلى القول بأن ظروف الزمان ومراعاة الأحوال تستدعي التخفيف على الناس في إنكار المنكرات. سُئل مرة عن النهي عن المنكر هل هو واجب؟ فقال: «إنه في هذا الزمان شديد يصعب فرضه»، وفي إشارة إلى فساد الأخلاق في زمانه، قال: «ليس هذا زمان نهي»، مؤكدًا على وجوب القيام به بالقلب كما ورد في رُتب النهي عن المنكر في الحديث.

وإذا كانت هذه المسألة خلافية يصعب حسم موقف أحمد فيها، إلا أنه من المتفق عليه تقريره الواضح لحالات يسقط فيها وجوب النهي عن المنكر، كممارسات من قبيل اقتحام بيوت الناس عنوة، أو انتهاك حياة الناس الخاصة، إذ كان ابن حنبل يرفض التفتيش بقصد اكتشاف المنكرات أو التحقق من وجودها، يقول: «فإن سمعت عزفًا لا تعلم مصدره فليس من شأنك البحث عنه... لا تتقصَّ ما غاب»، و«إن رأيت قنينة تشتبه في أنها تحوي خمرًا، دعها ولا تتحرَّ أمرها» (النيسابوري، مسائل الإمام أحمد).

لكن هذه التعليمات نسيها تلاميذ أحمد من بعده، إذ حصل تطور ملفت في أتباعه بعد مرور قرن من الزمان، ألصقت بنهجه ومذهبه مواقف لم يكن يتبناها أو يدفع باتجاهها، تسببت في زعزعة صورته المتحاشية للسياسة، المنعزلة عن الشأن العام.

جاءت تطورات المذهب الحنبلي في بغداد في القرن الرابع الهجري مغايرة لتعليمات المؤسِّس الأول، حين أسس أتباع البربهاري ـ أحد رموز الحنابلة ـ حركة شعبية لإنكار المنكرات بالقوة، وُصفوا بـ«مثيري الشغب والفتنة» في كتب التاريخ المعتبرة في التراث الإسلامي، كالطبري في تاريخ الأمم والملوك والكامل لابن الأثير وابن مسكويه في تجارب الأمم.

يقول ابن الأثير: فصل في حوادث سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة: «وفيها عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكبسون من دور القوّاد والعامة، وإن وجدوا نبيذًا

أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشي الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو، فإن أخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد، وضجّ الناس».

اتخذت السلطات موقفًا من هذه الحركة الشعبية المتصاعدة، يقول ابن الأثير: «فركب بدر الخرشني، وهو صاحب الشرطة، ونادى في جانبي بغداد، في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألّا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم، فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيهم، حتى يكاد يموت. فأرسل الوالي من يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ومن ذلك يقول لهم: إن أمير المؤمنين يقسم بالله قسمًا جهدًا إليه يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوجّ طريقتكم ليوسعنَّكم ضربًا وتشريدًا، وقتلًا وتبديدًا، وليستعملنّ السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالّكم».

لكن لم تكن القضية في جوهرها مجرد «حركة نهي عن المنكرات»، بل كانت تعبر عن حالة محتقنة من صراع التيارات المتأصّل في المجتمع، الصراع السني الشيعي من جهة، والصراع الحنبلي الشافعي، والصراع الحنبلي الأشعري والمعتزلي من جهة أخرى. كانت بغداد منذ ذلك الوقت موطنًا تنشط فيه الصراعات المذهبية والفقهية، وأصبح وصف «الحنبلي» يُطلق في مقابل المعتزلي والشيعي.

من الواضح أن حركة الجمود الفقهي والتعصب المذهبي التي بدأت تستوي على سوقها في تلك الحقبة من تاريخ بغداد قد ساهمت بشكل كبير في صياغة جديدة للقيم التقليدية التي كان يرتكز عليها المذهب، وتشكيل نمط مختلف للعلاقات المذهبية والفقهية داخل الفرق الإسلامية المختلفة.

انعكس ذلك على عامّة الناس بأن استشرى الجهل، والتعصب، وتراجعت الحركة العلمية التجديدية، وأصبح الانتماء إلى مذهب ما لا يعني بالضرورة التزام الشخص بتعليماته، واصطباغ ذلك على سلوكه الشخصي وتقواه، بل يعني بشكل أساسي مفارقته للمذاهب والطوائف الأخرى، ومناصبتها العداء. وفي ذلك تشير المرويّات إلى قصة

طريفة، أنه مع توسّع الحنابلة في بغداد، وازدياد عددهم، انضمت إليهم فئات من الطبقات الشعبية غير المتعلمة ولا المتديّنة، فكان «أحد محبي البربهاري ممن يحضر مجلسه من العوام، اجتاز يومًا وهو سكران ببدعي، فقال البدعي: هؤلاء الحنبلية!، فرجع إليه، وقال: الحنبلية على ثلاثة أصناف: صنف زهّاد يصومون ويصلون، وصنف يكتبون ويتفقهون، وصنف ثالث يصفعون كل مخالف مثلك، وأنا منهم، فصفعه وأوجعه».

ازداد جمهور البربهاري في بغداد، وتعاظم نفوذهم، وارتفعت جلبتهم، فأرهبوا الناس باسم الاحتساب وملاحقة المنكرات، وضاق بهم السلطان، وكانوا يتفنّنون في المسيرات الاستعراضية، والتطاول في الضجيج، ومن ذلك ما روي حول حادثة العطسة «حين اجتاز البربهاري يومًا بالجانب الغربي فعطس عطسة فشمّته أصحابه فارتفعت ضجتهم حتى سمعها الخليفة، فأُخبر بالحال، فاستهولها»، في صورة نرى فيها التباين الصارخ مع ابن حنبل الذي كان لا يحب أن يتبعه أحد في الطريق.

يؤكد مايكل كوك في كتابه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي) أن منهج ابن حنبل لا يمكن أبدًا أن يكون مرجعًا لمثيري الشغب والغوغائيين، وأن مآثر مؤسس المذهب وتعليماته لا تتوافق حقًا مع ممارسة «حنابلة بغداد»، من عصر البربهاري إلى نهاية الخلافة العباسية، فمذهب أحمد أبعد ما يكون عن إثارة الشغب والفتنة والفوضى، وأبعد ما يكون عن الصراعات السياسية.

الوعظ...
تلك المهنة المحتقَرَة في التراث الإسلامي

لم يكن لمهنة الوعظ في التراث الإسلامي قيمة أو احترام، بل كان يُنظر إليها بازدراء واحتقار باعتبارها بابًا تنفذ منه المفاسد والأفكار الخاطئة المشوهة، ومصدرًا لتكاثر القصص المكذوبة، والأحاديث الموضوعة، ومجالًا يتصدر من خلاله الجهلة وقليلو البضاعة الشرعية، الذين يطوفون بالمساجد وتجمعات الناس يستدرّون عطف العامة، ويتوسلون بكاءهم، ويبحثون بكل استماتة عن دموعهم.

في العهود الإسلامية الأولى كانت الصدارة والوجاهة الاجتماعية في المشهد الثقافي محصورة بطبقة العلماء، سواء المختصين في العلوم الشرعية من فقه وحديث وتفسير أو علوم اللغة والمنطق والأدب والتاريخ، أو العلوم الطبيعية من رياضيات وفلك وطب ونحوه، إضافة إلى طبقة الشعراء والأدباء. هؤلاء هم الذين يسترشد الناس برأيهم، ويفتخر السلطان بمجالستهم، ويكونون واجهة معبِّرة عن حركة المجتمع وتطوره العلمي والأدبي والاجتماعي، في حين كان يُنظر إلى الوعّاظ باعتبارهم حالة طفيلية تحوم حول تخوم المشهد العلمي، تحاول أن تأخذ جزءًا من قيمة العلماء وصدارتهم، عبر إنتاج خطاب هزيل فقير علميًا، مُتخَم عاطفيًا، مليء بالإنشاءات اللفظية الفارغة من أي مضمون يستحق الذكر أو الاعتبار.

الوعظ في أصله ليس مذمومًا، بل هو جزء من مَهمات الفقيه والمحدث، يوجه الناس وطلبة العلم، ويعظهم وينصحهم في معرض حديثه، وثنايا نقاشه للمسائل والأحكام الشرعية. لكنه ليس خطابًا دائمًا مستمرًا، بل يتردد بين الفينة والأخرى وفق الشروط العلمية المعتبرة، وهذا الأصل مستقى من المنهج النبوي في هذه المسألة، كما ورد في (الآداب الشرعية والمنح الرعية) لابن مفلح، فصل بعنوان (في التخوّل بالموعظة خشية الملل)، يقول: «في الصحيحين عن ابن مسعود أنه كان يذكّر كل

خميس فقال له رجل يا أبا عبد الرحمن إنّا نحب حديثك ونشتهيه ولوددنا أنك حدثتنا كل يوم، فقال ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهية أن أملّكم، إن رسول الله ﷺ كان يتخولنا بالموعظة مخافة السآمة علينا. وروي عنه قوله: «حدث الناس ما أقبلت عليك قلوبهم إذا حدقوك بأبصارهم، وإذا انصرفت عنك قلوبهم فلا تحدثهم، وإياك والسجع في الدعاء فإني عهدت رسول الله ﷺ وأصحابه لا يفعلونه. وكان عمر يقول على المنبر: أيها الناس لا تبغّضوا الله إلى عباده، فقيل كيف ذاك أصلحك الله قال يجلس أحدكم قاصًا فيطول على الناس حتى يبغض إليهم ما هم فيه، ويقوم أحدكم إمامًا فيطول على الناس حتى يبغض إليهم ما هم فيه. وقالت عائشة لعبيد بن عمير إياك وإملال الناس وتقنيطهم» انتهى.

إذن الوعظ في أصله ابن للمؤسسة العلمية التقليدية، وكان حديث العلماء الأوائل في قضايا الوعظ والزهد والرقائق والأخلاق، يخرج ضمن مشاريع علمية جليلة ذات أصالة في التراث، من أمثلة ذلك كتاب الزهد للإمام أحمد بن حنبل الذي جمع فيه النصوص والآثار في هذا الباب، وكتاب (الزهد والرقائق) لابن المبارك، وكتاب ابن القيم (إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان)، وكتاب الإمام الغزالي (إحياء علوم الدين) الذي وُصف بأنه «أجلّ كتب الإسلام في الوعظ، ومعرفة الحلال والحرام، جمع فيه بين ظواهر الأحكام، ونزع إلى سرائر دقت عن الأفهام»، وغيرها من الكتب والمؤلفات الأصيلة في هذا الباب.

لكن لم يبدأ هجوم العلماء الأوائل ونقدهم اللاذع للوعّاظ، إلا حين تحول الأمر إلى فنّ قائم بذاته، ومهنة اقتحمها الجهلة وضعاف العلم، فأُطلق عليهم وصف (القصاص) تمييزًا لهم عن الوعظ المعتبر، ولأنهم كانوا يكثرون من القصص والحكايات الواهية من أجل تخويف الناس وترهيبهم، كما يبين ذلك ابن الجوزي في كتابه (تلبيس إبليس) تحت عنوان: (ذكر تلبيسه على الوعّاظ والقصاص): «كان الوعّاظ في قديم الزمان علماء فقهاء. وقد حضر مجلس عبيد بن عمير، عبد الله بن عمر رضي الله عنه، وكان عمر بن عبد العزيز يحضر مجلس القاصّ. ثم خسّت هذه الصنعة فتعرض لها الجهال فبعد عن الحضور عندهم المميزون من الناس، وتعلق بهم العوام والنساء فلم يتشاغلوا بالعلم وأقبلوا على القصص وما يعجب الجهلة وتنوعت البدع في هذا الفن».

كان لحصر الوعظ بيد العلماء والفقهاء غايات وأسباب، منها أن العالم حين يعظ

الناس وينصحهم في أمور دينهم، فهو ينطلق من معرفته ودرايته بالنصوص والأحكام، وقدرته على تبين المقاصد والمصالح، وتحقيق التوازن في النصح والإرشاد، يدل على ذلك الأثر الوارد عن عبد الله بن حبيب السلمي، قال: «إن عليًا رأى رجلًا يقصّ، فسأله هل علمت الناسخ والمنسوخ؟ قال لا، فقال له: لقد هلكت وأهلكت». فالواعظ الجاهل حين يرشد الناس في أمور دينهم قد يجر ذلك إلى مفاسد منكرة، تشيع بسببها مفاهيم دينية خاطئة، كما يقول ابن قتيبة: «فإنهم يُميلون وجوه العوام إليهم ويستدرّون ما عندهم بالمناكير والغريب والأكاذيب من الأحاديث، ومن شأن العوام القعود عند القاصّ ما كان حديثه عجيبًا خارجًا عن خطر العقول يحزن القلوب ويستغزر العيون»، أما ابن الجوزي فيقول: «القاصّ يروي للعوام الأحاديث المنكرة، ويذكر لهم ما لو شمَّ ريح العلم ما ذكره، فيخرج العوام من عنده يتدارسون الباطل فإذا أنكر عالم، قالوا: قد سمعنا هذا أخبرنا به فلان وحدثنا به فلان، فكم أفسد القصاص من الخلق بالأحاديث الموضوعة، كم من لون قد اصفرّ بالجوع، وكم من هائم على وجهه بالسياحة، وكم من مانع نفسه ما قد أباحه الله له، وكم من تارك رواية العلم زعمًا منه مخالفة للنفس في هواها ذلك، وكم من مؤتم أولاده بالزهد وهو حي، وكم من مُعرض عن زوجته لا يوفيها حقها، فهي لا أيِّم ولا ذات بعل».

لذا كان الإكثار من الوعظ، وتفشي ظاهرة الوعّاظ سببًا في تقهقر الوعي الشرعي، وتردي الإنتاج العلمي، خصوصًا إذا استقلت فئة خاصة بهذا الفن، وأغرقت الفضاء العام بكم هائل من الكتب والأشرطة والمحاضرات التي تحمل ذات العناوين، وتردد ذات المواضيع بلغة إنشائية مكررة مملّة هزيلة، لا تُثري ولا تضيف أي قيمة، بل تساهم في صرف عامة الناس عن التكوين العلمي الجاد، ويظن المتلقي البسيط وهو يتعرض لهذا الزخم الهائل أنه على شيء، بينما أمره كله في هزال، وفي ذلك يقول أبو قلابة عبد الله بن زيد الجرمي: «ما أمات العلم إلا الوعّاظ والقُصّاص، يجالس الرجلُ الرجلَ سنةً فلا يتعلق منه شيء، ويجلس إلى العالم فلا يقوم حتى يتعلق منه شيء»، ـ أي أن الاستماع للوعّاظ لمدة سنة لا يغني عن شيء، بينما مجالسة العلماء ولو لساعة لا بد أن يفيد بشيء ـ. لأجل ذلك واجه العلماء منذ القدم مهنة الوعظ، ورفضوا إفرادها في فن مستقل خارج الأطر العلمية المعتبرة، فأُلِّفت في التصدي لهذه الظاهرة المزعجة مؤلفات عدة منها، (الباعث على الخلاص من حوادث القصاص) للحافظ عبد الرحيم العراقي، و (تلبيس إبليس) و (القصّاص والمذكرين) للحافظ أبي الفرج ابن الجوزي،

و(تحذير الخواص من أكاذيب القصّاص) للسيوطي، ورسالة (أحاديث القصاص) لشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرها.

كيف جرى هذا التحول؟

لكن رغم هذا الموقف الشرعي القديم إلا أن الواقع اليوم يشهد تبدلًا وتغيرًا، أصبح الوعّاظ متصدِّرين للساحة الدينية، رموزًا للتوجيه والإرشاد الاجتماعي، قادة للفكر والرأي! فما الذي حدث؟ وكيف جرى هذا التحول؟

في السابق، منذ بواكير القرن الماضي، كان المنشغل بالشأن الديني - وأنا هنا أصف حال هؤلاء سواء كانوا في الجزيرة العربية أو البلدان الإسلامية - هم إما المعلمون الذين تفرغوا لتعليم الناس في القرى والهجر أسس دينهم، وأصول عبادتهم، وأركان الشرع والاعتقاد، وقد لا يكونون علماء بالمعنى الحقيقي بقدر ما يساهمون في التعليم البسيط، وإمامة الناس في الصلوات والجمع، أما الصنف الآخر فهم العلماء التقليديون، الذين نذروا أنفسهم ووقتهم لدراسة العلوم الشرعية، وتحقيق المتون العلمية، والبحث في الأحكام الفقهية. كان العالم يأخذ زاوية في المسجد يلتف حوله عدد من طلبة العلم المهتمين يتدارسون كتبًا في الفقه والتفسير أو الحديث أو اللغة. ولم تكن هذه الدروس جماهيرية، أو صاخبة، بل تتحيّن أوقات الهدوء والسكون، وتقام عادة بعد الفجر، ولا يحضرها إلا من له رغبة جادة في التحصيل العلمي، والإتقان والضبط عن الشيخ، أو من عابر أو زائر يريد أخذ بركة المجلس، والاستئناس بما فيه.

إذا استثنينا الجلسات والحلق الصوفية التي تزدهر فيها المواعظ والرقائق، فإنه لم يكن للخطاب الوعظي أو الدعوي وجود مستقل بذاته حينها، كان يأتي ممزوجًا بين الفينة والأخرى في درس العالم، أو توجيهات «المطوّع» في القرى والهجر، ولا يعدو أن يكون تذكيرًا بسيطًا بالزهد والتقى والورع، من خلال النصوص والآثار الواردة في هذا الباب، من دون تكلف أو زيادة أو مبالغة.

لكنّ تطورًا ملفتًا حدث في المشهد الديني، مع صعود الحركات الإسلامية، وتعاظم مدّ الصحوة، ازدهـر نمط جديد من الخطاب الديني لم يكن مألوفًا من قبل، استُخدم فيه الوعظ الدعوي كأداة رئيسة تبشيرية لهذا المشروع بكل طموحاته السياسية والأممية.

حين نتأمل بدايات الحركة الإسلامية، وأنشطتها المبكرة، نجد أنها لم تنطلق في الأصل من رحم الخطاب الديني الكلاسيكي، أو المؤسسات الشرعية التقليدية، بل هي تضمر في نفسها ثورة وتمردًا على هذا الخطاب، وتصفه بشكل مبطن أو صريح بأنه «وجه من أوجه التخلف والتقهقر الذي أصاب الأمة الإسلامية».

قامت الصحوة في مشاريعها وأنشطتها على قيمة (الدعوة) التي تعني بالضرورة عدم الانكفاء في المسجد، والانحصار في حلق العلم الشرعي، بل ينبغي الخروج إلى أماكن الناس، وتجمعاتهم، والحرص قدر المستطاع على استجلابهم، بخطاب تشويقي ترغيبي ترهيبي، ومن هنا جرى استنساخ تجربة الوعّاظ القدماء، فانتعش الخطاب الوعظي الذي يرتكز على تسويق القصص، والمحسّنات اللفظية، والكلمات الإنشائية، من أجل جذب أكبر قدر من الجماهير، عبر إثارة عواطفهم، ووجدانهم، فانتشرت ظاهرة المحاضرات الدعوية، والكلمات التوجيهية، وتكاثرت الأشرطة والمطويات والمنشورات والكتيبات. ورغم غزارتها وكثافة إنتاجها، إلا أنها تتمحور وتدور حول مواضيع محددة، توجيهات وعظية مكررة سطحية، تقوم على ترهيب الناس في قضايا السلوك والمظهر أو اللباس، في محتوى فقير علميًا، ركيك شرعيًا، ونتيجة لهذا الضخّ المستمر، وإغراق الفضاء العام بمثل هذه المنتجات أصبح وعّاظ الصحوة رموزًا ومشاهير، نجومًا في القنوات ووسائل الإعلام، لا يجدون حرجًا في أن يُدلوا بآرائهم في كل المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والتاريخية، ولم يعد غريبًا أن تجد أشخاصًا من «التائبين حديثًا»، يقدمون فور «توبتهم» إلى المنبر الوعظي العام، وتسبغ عليهم ألقاب المشيخة، والإجلال، رغم رداءة منطقهم، وضحالة فكرهم، وضعف تكوينهم العلمي، الأمر الذي أدى إلى تقهقر كبير في الوعي الديني، وانحدار في المشهد العلمي.

لم تهتم الصحوة في بداياتها بالعلم الديني، ولم تكن مشغولة به، بل كانت تنظر في أول الأمر إلى العلماء التقليديين المنشغلين بالدروس، المتفرغين للتحقيق التراثي العلمي، أنهم «علماء سلبيون» مقصرون في الدعوة إلى الله، ضيعوا أعمارهم، وأهملوا واجبهم تجاه «الأمة»، ليس لديهم معرفة أو دراية بـ«فقه الواقع»، ويردد بعضهم أن هذا النوع من العلماء المنعزل عن الدنيا، المنقطع للعلم الشرعي، قد يكون في بعض الأحيان «سببًا من أسباب الهزيمة والخسران». وفي هذا السياق تشاع بعض القصص

في الخطاب الصحوي من أجل تشويه العلماء التقليديين، من أمثلة ذلك القصة التي تروي أن جيش التّتار حين كان يحاصر بغداد في أواخر عهد الخلافة العباسية كان الفقهاء في دروسهم منشغلين بالخلاف حول مسألة فقهية أنه إذا نبت للمرأة لحية هل تحلقها أم لا؟

هذا الأمر تسبب في صراع وتوتر بين فئة العلماء، والفئة المحدثة من الدعاة الحركيين الجدد، وصل الأمر في بعض الأحيان إلى الحكم عليهم بالتبديع والإحداث في الدين، ووصف هذا اللون من الخطاب الديني الذي أحدثته الصحوة بأنه «بدعة ما أنزل الله بها من سلطان»، و«من أعمال الجهلة الذين يريدون إشغال العامة بالحكايات والخرافات والأقاويل الباطلة، ويصرفونهم عن الحق الواضح البين الذي جاء في كتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ».

كمؤشر حول هذا الصراع كتب ناصر العقل، وهو أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كتابًا بعنوان (العلماء هم الدعاة) يوصف هذه القضية، وملابساتها في تلك الحقبة، وحاول أن يسحب السمة الأساسية التي يتباهى بها الدعاة، ويسبغها على العلماء، مؤكدًا أن دافعه من ذلك هو تنامي الظاهرة المزعجة: انفصام وانفصال الحركات الإسلامية عن العلم والعلماء. يقول في مقدمة الكتاب: «لقد انتشر مفهوم خاطئ عند بعض الناس في هذا العصر وهو التفريق بين العالم والداعية، وما نتج عن هذا التفريق من ظواهر خطيرة في الدين وفي السلوك والأفكار والمفاهيم... لقد رأيت كثيرًا من الدعاة والحركات الإسلامية المعاصرة قد نشأة عندها هذا الفصام».

وفي فقرة بعنوان (العلماء لم يرفعوا راية الدعوة)، يقول: «هذا الإشكال لا يصح، فالمنصف يجد أن العلماء - في الجملة - قاموا بما يسعهم من واجب التبليغ ونشر العلم، والنصح للأمة والولاة والعامة، كل منهم حسب ما يستطيع، وحسب ما يرى من أساليب يتأدّى بها الواجب. ويجب ألا نتوقع منهم الإشادة بجهودهم أو الدعاية لأنفسهم، وذلك الأصل في أهل العلم، أنهم يُسعى إليهم لأخذ العلم عنهم، ولا يسعون إلى الناس، والأصل في العلماء أنهم لا يرفعون فوق رؤوسهم رايات ولا شعارات يطلبون من الناس الانتماء إليهم، ونحو ذلك مما هو من لوازم بعض الدعوات المعاصرة».

يضيف العقل: «العلماء يُقصدون، ويلتفّ حولهم عامة الناس، وطلبة العلم بخاصة... أما رفع الرايات فهذا ليس من هَدي السلف، فمن رفعه الله بالعلم والتقوى وجب على الأمة أن ترفعه، أما إخضاع العلم للدعاية والشعارات أو الانتماءات فهذا ليس من خصال السلف، بل هو من خصال أهل الأهواء والفرق... إن التفريق بين العلماء والدعاة من سمات أهل الأهواء الذين اتخذوا رؤوسًا جهالًا، والداعية عندهم هو من يخضع لأهوائهم ويلتزم بها، ويقول بمقولاتهم وينشرها، وينتصر لها، ولو لم يفقه في الدين شيئًا... لذلك نجد في الفرق الأولى كالخوارج مثلًا، فإن دعاتهم ليسوا من العلماء الأكابر، ولا فيهم ولا من غيرهم، بل بضاعتهم في الفقه والعلم قليلة ضعيفة».

جناية علم الكلام...
كيف عُوقبت الفلسفة في التراث الإسلامي؟

لن يكون مجازفة علميّة، ولا تعميمًا إذا قلنا بأن مصطلح «الفلسفة» منذ القرن الثاني الهجري وحتى اليوم لا يزال مصطلحًا مشبوهًا، منبوذًا، محاطًا بإرث تاريخي يلاحق الكلمة باعتبارها بوّابة للفتنة والغي والانحراف، أو في أخف الأحوال يغلف النظر إليها بعين مليئة بالارتياب.

الحرب ضد «الفلسفة» في التراث الإسلامي مرَّت بأطوار متعددة، وطرق مختلفة، كانت في جزء منها ذات بعد علمي، وفي البعض الآخر هجومًا دافعه المنافسة، وصراع النفوذ السياسي الذي يأخذ صورة علمية وحجاجية.

على الرغم من أن اتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة اليونانية كان عميقًا وشكَّل جسرًا تاريخيًّا فريدًا، تجلَّت فيه الفلسفة اليونانية داخل العقل الإسلامي في صورة جديدة متطورة بنت إنتاجها وسجالها وإضافاتها العلمية على الأسس العقلية التي نسجها فلاسفة اليونان، إلا أن هذا الاتصال ازدهر وتفاعل في مسار، وحورب في مسارات أخرى.

حين بدأت بواكير «العصر الذهبي الإسلامي» تتشكَّل، وتنبع من خلال مؤسسة «بيت الحكمة» في بغداد التي كانت أول جامعة في التاريخ تربط بين الحضارة اليونانية والإسلامية، وبدأت الترجمات من اليونانية والفارسية والسريانية إلى العربية تترى، والمأمون في مطلع القرن الثالث الهجري يكافئ كل مترجم بوزن الكتاب الذي يترجمه ذهبًا، بدأت تتغلغل أفكار فلاسفة الإغريق إلى النظر العقائدي، وتعزز تأسيس المذاهب الكلامية، التي انفتحت على منهج عقلي يغوص في ماورائيات الوجود، في ظل بيئة علمية يسيطر عليها التدبير الفقهي العملي الذي يتعامل مع أحكام المكلفين؛ بوصفها حالة مادية، بعيدًا عن عالم الميتافيزيقيا والرؤية الكليَّة للكون؛ فجاءت

كالمطر في أرض عَطشى تشرَّبتها بقوة.... ومن هنا بدأت معركة التأثر والممانعة!

يمكن القول بأن «علم الكلام» -الذي يسعى إلى تأسيس النظر العقلي في «الله»، والانتقال من دائرة التقليد في العقائد إلى اليقين- هو البداية الأولى لممارسة الفلسفة في البيئة الإسلامية، لكن الفلسفة بطبيعتها أشمل وأوسع، لا تنحصر فقط في جانب الإلهيات، وإنما تدخل في العلوم كافة، وفي مرحلة ما كانت الفلسفة هي المعنى المقابل للعلم، فشملت الفلسفة بجلبابها الواسع العلوم العقلية والنظرية والتجريبية؛ فهي في بعض تعريفاتها: منهج شامل يسعى إلى الوصول للحقيقة من دون التقيد بمسلَّمات مسبقة.

فاشتراك الفلسفة وعلم الكلام في المنهج العقلي لا يعني أنهما يسيران في مسار موحَّد متصل يمضي وفقًا لتطور تاريخي واحد، فإذا سلمنا بأن الفلسفة اليونانية قد طوَّرت وعمَّقت «علم الكلام»، وعزَّزت من توسع الفرق والمذاهب الكلامية، فهي أيضًا طوَّرت (العلم التجريبي) في الحضارة الإسلامية، حيث كان للمنهج العقلي اليوناني دور كبير في تأسيس النهضة المادية للحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي.

يؤكد فؤاد زكريا في كتابه «التفكير العلمي» هذه النقطة، فهو يقرر أن «العلماء التجريبيين كالبيروني، والحسن بن الهيثم، وجابر بن حيان، وابن سيناء، وابن النفيس، وغيرهم، كان منهجهم العلمي يدور في إطار يوناني صرف». حيث كانت الفلسفة اليونانية تعتمد على العقل النظري البحت، وتزدري التجريب المادي، وتُخرجه من إطار العلم، ولذلك لم تكن الحضارة اليونانية متميزة عمرانيًا ولا ماديًا، بخلاف نهضتها العقلية، ولذلك جاء العلماء «التجريبيون» المسلمون فاستلهموا المنهج العقلي اليوناني، ووظفوه في فهم أسرار المادة الطبيعية عبر الممارسة والتجريب، وأُدخل «التطبيق» في حقل العلم، وهذا ما يفسر ازدهار علوم الطبيعيات في الحضارة الإسلامية، التي لا تجد مواجهة أو تضييقًا من السلطة الدينية الإسلامية، كما حدث مع الكنيسة التي احتكرت العلم، بل العكس من ذلك؛ فهي تشترك مع الفقهاء في مجال الماديات، لكن لا تتنازع معه في النظر إلى العقائد والأصول الدينية.

ومن هنا نفهم التناقض حين الحكم على علماء الطبيعيات في التاريخ الإسلامي الذي يغلب على مجملهم التأثر بأفكار الفلسفة اليونانية، من خلال الإشادة بمنتجهم المادي، والافتخار به، ثم إطلاق أوصاف الزندقة والتبديع أو التكفير عليهم... على

الأسس العقلية اليونانية التي تشرّبوها. لذلك جاء نمو الحضارة الإسلامية متفاوتًا، فهو نشط متطور في مجال الفلسفة الطبيعية التجريبية، مليء بالصراعات والمواجهات وربما القمع في إطار الفلسفة العقلية، وهذا ربما يمكن أن يُعزى إليه سبب عودة التخلف الثقافي والعلمي للحالة الإسلامية، التي لم تؤسس نهضتها المادية على أسس فلسفة عقلية تنبع من ذات البيئة الثقافية والحضارية، وهذا ما تنبه له فلاسفة النهضة والتنوير، الذين بنوا النهضة التجريبية على أسس عقلية أولًا، نبعت منها فيما بعد الحضارة المادية والتقنية الحديثة.

معاقبة الفلسفة بـ «علم الكلام»

في فترة انتعاش الجدل الكلامي التي بدأت منذ القرن الثاني الهجري، كان هجوم الفقهاء عنيفًا ضد الموروثات الثقافية التي أمدّت «علم الكلام» بالازدهار، بالطبع المقصود بذلك الثقافات الوافدة وعلى رأسها «الفلسفة اليونانية»، فنشأ شبه إجماع بين فقهاء المذاهب الأربعة على كراهة «علم الكلام»، وتحريمه أحيانًا، ويصل الأمر إلى حد الإقصاء والملاحقة عند الإمام الشافعي الذي قال: «منهجي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط، وتشريدهم في البلاد»، وفي رواية أخرى: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسُنّة، وأقبل على الكلام».

فوُضع «علم الكلام» في مواجهة مباشرة مع «الكتاب والسُنّة»، فإما أن تكون مؤمنًا ملتزمًا نقيًّا من شرور هذا العلم، أو تنغمس فيه وتتهم بالزندقة، ولذلك يروى عن الإمام أحمد قوله: «علم الكلام زندقة، وما ارتدى أحد بالكلام إلا كان في قلبه دغل على أهل الإسلام؛ لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة أوقعتهم في الضلال».

هذا التأسيس المبكر للمفاصلة مع «علم الكلام» انسحب على من بعده، وعلى كل من جاء يمضي على منوال منهجه ولو كان في حقل آخر، فعوقبت الفلسفة بأسرها، من خلال جناية «علم الكلام» على الإسلام، فبجذورها نشأت «الفرق والبدع، وخاض الناس في أسماء الله وصفاته بعقولهم»، وانتهى الحال بعلم الكلام إلى «أن يكون علمًا جافًّا لا حياة فيه، وتسبب في إحداث شلل للفاعلية الزمنية عند المسلمين»، كما يقرر ذلك المفكر الأردني فهمي جدعان.

توسع محمد إقبال فهاجم وانتقد ما يوصف بأنه المرجع والمؤسس لـ«علم الكلام»، (الفلسفة اليونانية)، فقال: «صحيح بأنها (أي الفلسفة اليونانية) وسّعت من آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، إلا أنها غشت على أبصارهم في فهم القرآن، والسبب في ذلك هو اختلاف نهج القرآن عن نهج الفلسفة اليونانية، فالمعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس، وتنزع إلى الملاحظة، بخلاف المنهج الإغريقي الذي انحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة، وابتعد عن الطبيعة المحسوسة».

ومن هنا بدأت المواجهة العقائدية والفقهية تتحول من «علم الكلام» إلى «الفلسفة»، فسحبت الأوصاف المطلقة على المنشغلين بعلم الكلام، وعمّمت جميعًا على المنشغلين بالفلسفة، واعتبر الحقلان في مسار واحد كلاهما يؤدي إلى ذات النتيجة.

مصارعة الفلاسفة

يصف عبد القاهر الجرجاني ـ وهو من فقهاء الشافعية ـ الفلسفة بالكفر، وأدرج المنشغلين بها في عداد «أهل الأهواء» الخارجين على الإسلام، فهم من «الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ويُقتلون».

وفي كتاب (تلبيس إبليس) لابن الجوزي، قال موجِّهًا انتقادًا شديدًا للفلاسفة، «إنما تمكن إبليس من التلبيس على الفلاسفة من جهة أنهم انفردوا بآرائهم وعقولهم، وتكلموا بمقتضى ظنونهم من غير التفات للأنبياء».

أما ابن القيم الجوزية فيصف المنشغلين بكلام المعلم الأول «أرسطو» بأنهم ملاحدة، حيث قال في (إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان): «والمقصود أن الملاحدة (أي الفلاسفة) درجت على أثر المعلم الأول (أرسطو)، ثم انتهت نوبتهم إلى معلمهم الثاني (أبي نصر الفارابي)... الذي كان على طريقة سلفه من الكفر بالله تعالى، وملائكته ورسله واليوم الآخر»[1].

وإذا كانت الفلسفة تقوم في جوهرها وأصلها على تحرير العقل وإعماله، فإن الشهرستاني في مقدمة كتابه (الملل والنحل) قال بأن أول شبهة وانحراف وقعا هي

(1) للمزيد حول هذه الشواهد، انظر: **شؤم الفلسفة، الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام**، عقيل يوسف عيدان.

حين عصى الشيطان أمر ربه؛ وسبب ذلك أنه استعمل العقل والحجة ولم يكتف بالتسليم... لذلك - وفقًا للشهرستاني - فإن كل انحراف وشبهة سببه هو إعمال العقل، «فشبهة إبليس لعنه الله مصدرها استبدادها بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر».

الشهرستاني الأشعري الذي كان يصارع الفلاسفة دائمًا[1] - كما فعل قبله الإمام أبو حامد الغزالي - لم يترك أية فرصة سانحة في مجرى حديثه عن الفلاسفة إلا ويقارنهم بالمتكلمين. فهو - كما يقول الباحث العراقي ميثم الجنابي - «أراد بيان التأثير المتبادل بين الفلسفة والكلام في الوسط الإسلامي. ويكشف تتبعه لنشوء الفرق الإسلامية وكيفية تأثرها بالفلاسفة عن رؤيته لما يمكن دعوته بالمسار التاريخي، والصيغة النظرية لتأثير الفلسفة في علم الكلام بشكل عام. وإذا كان الشهرستاني قد ربط هذا التأثير بفرق المعتزلة، فلأنها كانت التيار الأكثر قابلية له. وهو استعداد مرتبط بمنظومة الفكر المعتزلي ونزوعها العقلاني الشامل، الذي جعلها أكثر تجاوبًا مع حكمة الفلاسفة القولية (العقلية)».

لكن لم يشر الشهرستاني إلا إشارة قليلة حول أثر الفلسفة على الأشاعرة، كما أنه صمت عن أثرها في نشوء فرق أخرى «كالمرجئة والشيعة والخوارج والجبرية والمشبهة والكرامية»، مما يدل على أن الهجوم على الفلسفة يأتي في أحد سياقاته العنيفة كصراع بارز بين الأشاعرة والمعتزلة.

يزيد الأمر جدلًا محمد عابد الجابري الذي نفى بقوة أي تأثير للفلسفة اليونانية في فكر المعتزلة، أو وجود علاقة بينهما، فهو يرى أن أبا الهذيل العلاف - مُنظّر مذهب المعتزلة - ومن جاؤوا بعد من أبناء المذهب، قد «استعملوا خطابًا ابتدعوا كثيرًا من مفاهيمه من خلال الاحتكاك مع خصومهم من المانوية والفرق غير الإسلامية. أما دعوى بعض القدماء والمحدثين بكونهم تأثروا بالفلاسفة وبأرسطو بالذات، فهي مَحض تخمين! والواقع أنهم قد قاوموا بشراسة المبدأين اللذين يقوم عليهما الفكر

(1) لأبي الفتح الشهرستاني كتاب بعنوان (**مصارعة الفلاسفة**)، في معارضة ابن سينا باعتباره أحد المتأثرين بأفكار الفلسفة اليونانية، وأحد أقطاب الفلسفة آنذاك، تطرق فيه إلى سبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات وبعض هذه المسائل: حصر أقسام الوجود، وجود واجب الوجود، توحيد واجب الوجود، حدوث العالم، وغيرها، حيث كان الشهرستاني يورد ما ذكره ابن سينا فيها، ثم يبدأ في تفنيده.

الفلسفي اليوناني: مبدأ «لا شيء من لا شيء»، (ويعني أن العالم قديم غير محدث ولا مخلوق)، ومبدأ «الطبع والطبيعة» الذي لا يعترف بتدخل الإرادة الإلهية فيما يحصل في العالم من تأثير بعض الظواهر في بعض».

يدلل الجابري على فكرته المثيرة بأن أبا الهذيل العلّاف كان معاصرًا لأبي يوسف الكندي (أول فيلسوف في الإسلام)، ومع ذلك فإنه لا شيء كان يجمع بينهما. فالكندي أكد على ثوابت الدين الإسلامي، مثل فكرة الخلق وحدوث العالم، وعلى أن كل ما جاء به الرسول ﷺ لا يخالف العقل إذا اعتُمِد التأويل الذي لا يتجاوز حدود «التجوز» أو المجاز لدى العرب الذين خاطبهم القرآن، لذلك لا نجد أي أثر لـ«فيلسوف العرب» (الكندي) في خطاب المعتزلة، لا على صعيد المضمون ولا على صعيد المصطلح. «لقد أنشأ هذا الجيل الجديد من المتكلمين خطابًا خاصًا بهم، واعتمد مفاهيم ومصطلحات ابتكروها داخل حقلهم الكلامي، بعيدًا عن المصطلح الفلسفي. لقد كانت هناك بين الطرفين مسافة كبيرة تفصل بينهما أفقيًا وليس عموديًا. والواقع أنه لم يحدث الالتقاء بين الكلام والفلسفة إلا في القرن الخامس الهجري مع الإمام أبي حامد الغزالي»، كما يقرر الجابري.

إذا كان علم الكلام قد انغمس في مجالات دقيقة تتعلق بالعقائد الدينية، والذات الإلهية، وحمل على عاتقه كثيرًا من أوزار الانقسام والتفرق الإسلامي، فإن الفلسفة آفاقها رحبة واسعة، هي بطبعها متجدّدة متطوّرة متغيّرة، لا يمكن أن تُحصر في قالب واحد، أو يحسمها ويختصرها حكم واحد.

بين علي ومعاوية...
الموقف العقلاني لأهل السُنّة

جناية التعصب الطائفي على الحقيقة والمعرفة بالغة وجدٌّ كبيرة، فهي لا تسبب الاحتراب والاقتتال والفرقة والخصام فحسب، بل تساهم في تشويه المفاهيم وتزييف الحقائق، حيث تعاد صياغة التاريخ وفق مفرزة الصراع الطائفي، وينشأ جيل يتلقّى وقائع التاريخ بصورة ملونة من وحي الاحتقان والخصام فتتراكم في المناهج والدروس والكتب حتى تصبح جزءًا من الوعي الحاضر والعقل الباطن، فتغدو مَهمة الوصول إلى الحقيقة صافية من شوائب الخصومة ومكائد الشقاق عملية صعبة تحتاج إلى تجرد وسعة صدر وصدق في التخلص من الترسبات والمواقف الموروثة المسبقة.

على مدى ألف عام، كان الخلاف المذهبي بين السُنّة والشيعة من أكثر الميادين اشتعالًا وصخبًا والتهابًا، بسببه أُلِّفت مئات الكتب، وقامت المناظرات والمساجلات العلمية، وحدثت جرّاءه مصادمات وحروب وفتن أرهقت الوجدان الإسلامي وأثقلت كاهله.

من أبرز حقول الاختلاف هو (الموقف من آل البيت)، حيث تشكل مسألة آل البيت ركنًا ركينًا من الفكر الشيعي، ومكونًا أساسيًا لهويته، لكن يجب التأكيد هنا على نقطة مهمة، قد تكون بَدهية لكنها قد تضيع ويطالها الغبش مع الشد والتجاذب الطائفي، وهي أن قضية آل البيت مسألة تهم عموم المسلمين، لا تختص بفئة أو طائفة دون غيرها، وتوقيرهم وإجلالهم واحترامهم، وإنزالهم مقامهم هو مفهوم إسلامي عام تأصّل وترسّخ قبل أن تتشكل المذاهب وتتضح معالمها، فهو أمر يُجمع عليه عامة المسلمين إلا ما شذ منهم أو ندر، أما الخلاف فقد طرأ بسبب التفاصيل والكيفية التي يكون بها هذا (الإجلال والاحترام) لآل البيت عليهم السلام.

لكن مع الخصومة والخلاف بين السُنّة والشيعة، وتمحور الهوية الشيعية بشكل

رئيسي حول قضية آل البيت إلى درجة تنزع فيها بعض الخطابات المتشددة إلى وصف كل من يخالف أو يعادي مذهب التشيع بأنه يعادي بالضرورة أهل البيت!... قد يتسرب ظن إلى بعض أبناء السُنّة أو غيرهم أن مسألة العناية بآل البيت والحديث عن فضائلهم، وفضائل الحسن والحسين رضوان الله عليهما هي مسألة شيعية خاصة، وكردة فعل لتراكم الصراع المتبادل قد ينزع بعض السُنّة إلى مواقف طارئة ليست أصيلة في التراث الإسلامي، مثل الدفاع عن بعض الشخصيات التي لا تحتل مكانة أصيلة في الموقف السني، وصياغتها ضمن قالب آخر، وإضفاء هالة من التقدير عليها نتيجة للخلاف، ورد فعل لمزايدة الطرف الآخر.

حين نتأمل الموقف التقليدي لأهل السُنّة من حادثة الفتنة التي جرت بين الصحابة وأسهمت في تكوين الانقسام المذهبي، نجد أن الفكر السُّني يقوم في أصله على روح وحدوية شمولية تجاه جميع الصحابة، انطلاقًا من مبدأ جمع الكلمة، وقطع الطريق أمام كل ما قد يتسبب في بثّ روح الفرقة والاختلاف. فالأصل هو رعاية حق جميع الصحابة وإجلالهم واحترامهم من دون استثناء، فكلهم عدول أصحاب الفضل والسابقة الأولى. لذلك جاء التأكيد الشديد على النهي عن سبّ أي أحد منهم أو تنقّصه، كما يقول الإمام النووي: «وكلهم عدول ﷺ، ومتأوّلون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحدًا منهم عن العدالة... ولهذا اتفق أهل الحق ومن يعتد به في الإجماع على قبول شهاداتهم ورواياتهم، وكمال عدالتهم»، ويقرر ابن الصلاح في مقدمته: «إن الأمة مُجمعة على تعديل جميع الصحابة، ومن لابس الفتن منهم كذلك، بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع، إحسانًا للظن بهم، نظرًا إلى ما تمهد لهم من المآثر». لأجل ذلك كان موقف أهل السُنّة الكفّ والإمساك عن الخوض فيما جرى بين الصحابة من أحداث الفتنة، وكراهة البحث والتنقيب فيها قطعًا لدابر الضغائن والإحن. وفي هذا يروي إبراهيم بن آزر الفقيه، فيقول: «حضرت أحمد بن حنبل وسأله رجل عما جرى بين علي ومعاوية؟ فأعرض عنه، فقيل له: يا أبا عبد الله هو رجل من بني هاشم فأقبل له، فأقبل عليه ثم قرأ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1]، ثم قال: «هذه دماء طهّر الله منها أيدينا فلنكف عنها ألسنتنا».

(1) سورة البقرة، الآية: 134.

لكن هذا المبدأ لا يمنع من تحري الحق، وتقريره من دون التوقف حوله كثيرًا والخوض فيه، حتى لا نكون أسرى لخلافات الماضي، فأحداث التاريخ تمضي، وصفحاته تُطوى، ولا يمكن أن تكون هذه الأحداث متوافقة دائمًا مع أفكارنا ومبادئنا.

فعقيدة أهل السُنّة والجماعة ترى أن الحق كان مع علي بن أبي طالب ﵁ وأتباعه، وليس مع معاوية، يقرر ذلك بوضوح شيخ الإسلام ابن تيمية ـ وهو الرمز الأبرز في تاريخ الفكر السلفي ـ فيقول: «علي وأصحابه أولى بالحق وأقرب إلى الحق من معاوية وأصحابه كما في الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي ﷺ قال: (تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين فتقتلهم أولى الطائفتين بالحق). وروي في الصحيح أيضًا: (أدنى الطائفتين إلى الحق)، وكان سبّ علي ولعنه من البغي الذي استحقت به الطائفة أن يقال لها: الطائفة الباغية، كما رواه البخاري في صحيحه، «ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم إلى الجنة ويدعونه إلى النار». ومعلوم أن عمار بن ياسر قد قُتل على يد جيش معاوية، وهذا أيضًا يدل على صحة إمامة علي ووجوب طاعته وأن الداعي إلى طاعته داعٍ إلى الجنة والداعي إلى مقاتلته داعٍ إلى النار، وإن كان متأولًا، وهو دليل على أنه لم يكن يجوز قتال علي، وعلى هذا فمقاتله مخطئ وإن كان متأولًا أو باغيًا بلا تأويل وهو أصح القولين لأصحابنا وهو الحكم بتخطئة من قاتل عليًا وهو مذهب الأئمة الفقهاء الذين فرعوا على ذلك قتال البغاة المتأوّلين».

إذن المسألة هنا على شقين: الأول أن الحق والصواب كان مع علي، بل إن ابن تيمية أكد بأن من يقول بأن أحدًا غير علي هو أولى بالحق فما هو «إلا مبتدع ضالّ».

الشق الآخر هو تحديد الفئة الباغية، وهنا يأتي الخلاف والإشكال في كيفية صياغة هذا الأمر وتقريره بوضوح من دون أن يخل ذلك بمبدأ روح جمع الكلمة، والموقف الوحدوي الشمولي من جميع الصحابة، وفي الفئة المقابلة التي توصف بأنها مخطئة باغية رجال من كبار الصحابة أمثال طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام.

يجيب ابن تيمية عن هذه المسألة، ويسوق بعض الأقوال حولها في كتاب الإيمان من مجموع الفتاوى، فيقول: «وقد أنكر يحيى بن معين على الشافعي استدلاله بسيرة علي في قتال البغاة المتأولين قال: أيجعل طلحة والزبير بغاة؟ رد عليه الإمام أحمد فقال ويحك وأي شيء يسعه أن يضع في هذا المقام. يعني إن لم يقتد بسيرة علي في ذلك لم يكن معه سنة من الخلفاء الراشدين في قتال البغاة. والقول الثاني: أن كلًا

منهما مصيب وهذا بناءً على قول من يقول: كل مجتهد مصيب. وهو قول طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية. وفيها قول ثالث: إن المصيب واحد لا بعينه... وهذا القول يشبه قول المتوقفين في خلافة علي من أهل البصرة وأهل الحديث وأهل الكلام، كالكرَّامية الذين يقولون، كلاهما كان إمامًا ويجوزون عقد الخلافة لاثنين. لكن المنصوص عن أحمد تبديع من توقف في خلافة علي وقال: هو أضل من حمار أهله... ولم يتردد أحمد ولا أحد من أئمة السُنّة في أنه ليس غير علي أولى بالحق منه ولا شكوا في ذلك. فتصويب أحدهما لا بعينه تجويز لأن يكون غير علي أولى منه بالحق وهذا لا يقوله إلا مبتدع ضال فيه نوع من النصب وإن كان متأولًا، لكن قد يسكت بعضهم عن تخطئة أحد كما يمسكون عن ذمّه والطعن عليه إمساكًا عما شجر بينهم وهذا يشبه قول من يصوّب الطائفتين. ولم يسترب أئمة السُنّة وعلماء الحديث أن عليًا أولى بالحق وأقرب إليه كما دل عليه النص وإن استرابوا في وصف الطائفة الأخرى بظلم أو بغي».

نتيجة لهذه المعادلة المتداخلة التي تسعى إلى جمع الكلمة، وتوحيد الصف، مع تقرير الفئة التي كانت هي الأحق والأصوب، يختم ابن تيمية كلامه مؤكدًا أن اعتزال الفتنة والكف عن القتال كان هو المنهج الأولى والأسلم: «ولأجل هذه النصوص لا يختلف أصحابنا أن ترك علي القتال كان أفضل لأن النصوص صرحت بأن القاعد فيها خير من القائم والبعد عنها خير من الوقوع فيها. قالوا ورجحان العمل يظهر برجحان عاقبته ومن المعلوم أنهم إذا لم يبدؤوه بقتال فلو لم يقاتلهم لم يقع أكثر مما وقع من خروجهم عن طاعته، لكن بالقتال زاد البلاء وسُفكت الدماء وتنافرت القلوب وخرجت عليه الخوارج وحكّم الحكمان حتى سمي منازعه بأمير المؤمنين فظهر من المفاسد ما لم يكن قبل القتال ولم يحصل به مصلحة راجحة».

لكن فتيل الاقتتال الطائفي حين يشتعل فإن ناره لا تكفّ عن الثوران والهيجان، وفي سبيل ذلك تتعرض الحقيقة للتشويه والتحريف، ويصبح الحال كما يصفه ابن الجوزي: «وقد تعصب قوم ممن يدعي السُنّة فوضعوا في فضل معاوية أحاديث ليغضبوا الشيعة وتعصب قوم من الشيعة فوضعوا في ذمّه أحاديث، وكلا الفريقين على الخطأ القبيح».

بدون تحريف...
هذا هو موقف الوهابية من آل البيت

هناك بعض الاتجاهات العقائدية والسياسية تسعى إلى ترويج أفكار مغلوطة، ودعايات مضللة تفتقر إلى أدنى درجات التحقق والمصداقية، من أجل إشعال نار الخصومة والثأر وتجييش الأتباع وتحريضهم ضد فئة أو طائفة معينة. وقد يكون نشر مثل هذه الأفكار عن جهل وقلّة اطلاع، أو قد يكون عن عمد وقصد، لأن التثبت والتجرد العلمي يُعريان الخطاب الطائفي العدائي ويفقده مصداقيته، لذلك تنشط هذه الاتجاهات في تكريس الاتهامات الباطلة وترديدها مرارًا وتكرارًا حتى تصبح عند أتباعهم حقيقة، وربما يصدقها أو يظن بعض من يختلف معهم أن لها أصلًا واعتبارًا.

من أمثلة ذلك الاتهامات الموجهة للسُّنة وللسلفيين على وجه التحديد بأنهم «أعداء آل البيت»، «أنصار يزيد»، «مبغضون لآل الرسول ﷺ»، وأنهم «قتلة الحسين» وغيرها من المقولات والادعاءات المتهاوية المتهافتة البعيدة كل البعد عن المنطق والواقع، المجافية لحقائق التاريخ. ومع ذلك ترد هذه التهم باستمرار في بعض الخطابات الشيعية الحزبية والحركية حتى غدت كأنها مسلّمة لا جدال فيها، مع أنها في الأصل مَحض افتراء يدحضه الاطلاع على أقرب كتاب سُني سلفي.

من النماذج الصارخة على هذا الأمر موقف رئيس الوزراء العراقي الأسبق نوري المالكي حين أراد مواجهة الاضطرابات السياسية في بلاده قام باستدعاء التاريخ وأسقطه على الواقع بصورة مثيرة للشفقة، فقال: «نحن اليوم أمام مواجهة مستمرة بين أنصار الحسين وأنصار يزيد»!

شبيه بقوله، ما أورده جلال معاش - رجل دين شيعي عراقي - في كتاب له بعنوان (الحسين والوهابية)، حيث يقول: «اتفق أكثر الدارسين لسيرة ومنهج هذه الجماعة حول العداء العجيب الذي يكنّه ابن عبد الوهاب وأتباعه لأهل البيت النبويّ ورجالات البيت الهاشميّ ككلّ، لا سيما السادة الكرام»، ثم يقول في موضع آخر:

«السلفية كلّهم، وعلى رأسهم ابن تيميّة وتلميذه الأخير محمد بن عبد الوهاب ناصبوا رسول الله ﷺ وأهل البيت العداء، فكان أمير المؤمنين علي عليه السلام أوّل هدف لهم يريدون النيل منه ليبرّروا فعلة أعدائه بني أُميّة بسبابه ولعنه على المنابر أعوامًا متطاولة».

إن الخلاف العقائدي والفقهي، مهما بلغت حدته، لا يسوّغ الكذب والتجني والافتراء من أي طرف كان. الأكاذيب تبقى أكاذيب، والادعاءات الباطلة تبقى باطلة، فالأحكام المعتبرة هي التي تُبنى على أدلة صحيحة وشواهد ثابتة، أما حين تلجأ إلى اختلاق قصص لا أصل لها من أجل تشويه خصمك، فأنت تشوه نفسك في المقام الأول، وتكشف عن حقيقة أخلاقياتك، ومدى صدقك ونزاهتك.

المسألة هنا ليست مرافعة أو دفاعًا عن فئة ضد أخرى، بقدر ما هي تبيان للحقيقة كما هي دون تحريف أو تشويه أو تزييف. لذلك دعونا نتعرف على موقف الشيخ محمد ابن عبد الوهاب من آل البيت، وموقفه من علي بن أبي طالب، والحسن والحسين رضوان الله عليهم، من كلامه هو نفسه، وكلام أبنائه، وإليك طرفًا منها:

1 ـ حول حق آل البيت وفضلهم، يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «لآله صلى الله عليه وسلم على الأمة حق لا يشركهم فيه غيرهم، ويستحقون من زيادة المحبة والموالاة ما لا يستحق سائر قريش، وقريش يستحقون ما لا يستحق غيرهم من القبائل، كما أن جنس العرب يستحقون من ذلك ما لا يستحقه سائر أجناس بني آدم...»[1].

2 ـ الحق كان مع علي وليس معاوية، يقول: «علي بن أبي طالب وأصحابه: أقرب إلى الحق من معاوية وأصحابه. وأن الفريقين كلهم لم يخرجوا من الإيمان»[2].

3 ـ شهادة الحسين كرامة من الله: «اعلم وفقني الله وإياك أن ما أصيب به الحسين رضي الله عنه من الشهادة في يوم عاشوراء إنما كان كرامة من الله عز وجل أكرمه بها ومزيد حظوة ورفع درجة عند ربه وإلحاقًا له بدرجات أهل بيته الطاهرين، وليهيننّ من ظلمه واعتدى عليه»[3].

(1) مسائل لخّصها الإمام محمد بن عبد الوهاب من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ص 51.

(2) محمد بن عبد الوهاب: **مختصر سيرة الرسول**، ص 321.

(3) انظر: **مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، الجزء 12.

4 ـ من الجهل إسقاط حق آل البيت ﷺ: عاتب بعض أتباعه لمَّا علم أنهم أنكروا على أحد الأشراف المنتسبين إلى آل البيت تقبيل الناس يده ولبسه اللون الأخضر، فقال: «فقد ذُكر لي عنكم أن بعض الإخوان تكلم في عبد المحسن الشريف يقول: إن أهل الحسا يحبون على يدك وأنك لابس عمامة خضراء... فأما تقبيل اليد فلا يجوز إنكار مثله، وهي مسألة فيها اختلاف بين أهل العلم، وقد قبَّل زيد بن ثابت يد ابن عباس وقال: (هكذا أمرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا) وعلى كل حال فلا يجوز لهم إنكار كل مسألة لا يعرفون حكم الله فيها، وأما لبس الأخضر فإنها أحدثت قديمًا تمييزًا لأهل البيت؛ لئلا يظلمهم أحد أو يقصّر في حقهم من لا يعرفهم، وقد أوجب الله لأهل بيت رسول الله ﷺ على الناس حقوقًا فلا يجوز لمسلم أن يسقط حقهم ويظن أنه من التوحيد، بل هو من الغلوّ...»[1].

أما ابنه الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، فله أقوال في الموقف من آل البيت، ومن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، منها:

1 ـ «ونحن نعتقد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أولى بالخلافة من معاوية فضلًا عن بني أمية، وبني العباس. والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، صحّ عن جدهما صلوات الله وسلامه عليه أنهما: (سيدا شباب أهل الجنة) وهما أولى من يزيد بالخلافة».

2 ـ «بل جميع أهل السُنّة يتولون عليًا وأهل البيت، ويقدمونه على معاوية، بل وعلى من هو أفضل من معاوية... إلخ».

3 ـ «وأما سائر أهل السُنّة والجماعة فكلهم يتولون عليًا وأهل البيت ويحبونهم، وينكرون على بني أمية الذين يسبون عليًا، وكتبهم مشحونة بالثناء عليه ومحبته وموالاته، وجميع كتب الحديث مذكور فيها فضل علي وأهل البيت...».

4 ـ وعن فعل الناصبة وأشباههم، يقول الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: «... أما لعن علي رضي الله عنه فإنما فعله طائفة قليلة من بني أمية، وهم عند أهل السُنّة ظلمة فسقة، وأهل السُنّة ينكرون عليهم ذلك بألسنتهم ويروون

(1) محمد بن عبد الوهاب/ **الرسائل الشخصية**: 1/ 284.

الأحاديث الصحيحة في فضائل علي. وذلك أنهم أرادوا وضعه عند الناس، وحطّ رتبته ومحبته من قلوبهم فجازاهم الله بنقيض قصدهم، ورفعه الله، وأظهر أهل السُنّة والجماعة فضائله، وحدّثوا بها الناس، فاشتهرت عند العامة فضلًا عن الخاصة، وجميع أهل السُنّة يحبونه ويوالونه...».

5 ـ «وكثير من أهل السُنّة يرون أن عليًا مُصيب في قتاله لمعاوية ومن معه، وكلهم متفقون على أنه أقرب إلى الحق وأولى به من معاوية ومن معه... إلخ».

6 ـ «الذين ظلموا أهل البيت وقتلوهم أو واحدًا منهم، هم عند أهل السُنّة والجماعة أئمة جور وظلم لا يحبونهم ولا يوالونهم، بل يبغضونهم ويعادونهم، ويلعنون من ظلم آل البيت. وهذه كتبهم مليئة بالثناء على أهل البيت والدعاء لهم، والترضّي عنهم، وذمّ من ظلمهم...».

7 ـ «... وأما دعواهم أن أهل السُنّة قد رضوا بسبّ علي رضي الله عنه، فهذا كذب عليهم لا يمتري فيه أحد، بل هم ينكرون سبّ علي رضي الله عنه أشد الإنكار في قديم الزمان وحديثه...»[1].

هذه الشواهد وأمثالها تؤكد أن جزءًا كبيرًا من الخطاب الطائفي يقتات على ترويج الأغاليط والأكاذيب، من أجل شحن الأتباع بطاقة من العداوة والكراهية لتسخيرها في صراعات يحركها أصحاب المطامع والأهواء السياسية، والنتيجة مزيد من الفوضى والشقاق، وسقوط ضحايا أبرياء لا حول لهم ولا قوة.

في ختام هذا الموضوع يحسن الإشارة إلى مسألة شخصية من حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب العائلية، فهو قد سمى ثلاثة من أبنائه بـ(علي وحسن وحسين) وسمى ابنة له (فاطمة)، أما كنيته فهي (أبو حسين) على ابنه الثاني، حيث إن كنيته الأولى كانت: (أبو علي) على ابنه الأول (علي)، لكنه مات صغيرًا، ثم سمى الشيخ محمَّد أيضًا ابنًا له آخر باسم: (علي) على اسم ابنه الأول.

---

(1) الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، **الدرر السنية**، 1/ 65ـ209. وللاستزادة حول هذا الموضوع، انظر: دراسة الباحث خالد الزهراني، بعنوان: **الإمام محمد بن عبد الوهاب، وأئمة الدعوة النجدية، وموقفهم من آل البيت** عليهم السلام.

البويهيون يحكمون بغداد... !

ربما كان قدر بغداد أن تظل رهينة للفوضى والاضطراب، تعصف بها رياح التقلبات والانقلابات من كل صوب، لا تركن يومًا إلى جناح سلم وادع، إلا أعقبه طوفان من الغضب الهادر، لحظات الربيع في تاريخها جعلت منها منارة في ذاكرة الحضارة الإنسانية، لكن الشتاء المرّ القارس كان دائمًا يتعقبها... يلاحقها... فيقضي على أحلام الود والورد، وتصبح ذكريات الربيع مجرد أحرف حزينة مُلقاة في بطون الكتب، أو آهات مكلومة في صدر مغترب أعياه الصمت وأنهكه الكلام.

الاحتقان والاقتتال الطائفيان في عاصمة الرشيد ليسا وليدَي اليوم، بل يكادان أن يكونا سمة لازمة، وصفة لاصقة لهذه المدينة، ليس بين الشيعة والسُنّة فحسب، بل بين المذاهب الفقهية، والفرق الكلامية، بين الأشاعرة والمعتزلة والشافعية والحنابلة ونحوهم.

يخبو هذا الاقتتال الداخلي حينًا، ويزهر حينًا آخر، لكنه يجد وقوده وثورانه حين تغذيه السلطة الحاكمة، عبر انحيازها إلى قرارات ومواقف ترسّخ هذا الانقسام، وتؤجج الاحتراب بين مكونات المجتمع.

من أمثلة ذلك ما تشير إليه المرويّات التاريخية أنه حين ضعف سلطان الدولة العباسية في بغداد، وعمّت الفوضى والاضطراب أرجاء العراق، شعر الناس بالفراغ السياسي، والرغبة الملحة بقيادة قوية تعيد الأمور إلى نصابها، تزامن ذلك مع صعود قوة دولة بني بويه التي سيطرت على معظم بلاد فارس والأحواز، حينها راسل قادة بغداد ابن بويه يطلبون إليه المسير نحوهم للاستيلاء على بغداد، فزحف إليها بجيشه، فوصلها في 11 جمادى الأولى من سنة 334هـ، فاستقبله الخليفة العباسي حينها المكتفي بالله، واحتفى به، وبايعه أحمد بن بويه وحلف كل منهما لصاحبه، هذا بالخلافة، وذاك بالسلطنة، ولقبه الخليفة بلقب «معز الدولة»، وأمر بأن تضرب ألقابه، وألقاب عائلته من آل بويه على النقود.

كانت دولة بني بويه تدين بالمذهب الشيعي الزيدي، وتختلف الروايات التاريخية حول أصلهم العرقي حيث يرجع بعض المؤرخين أصل بني بويه إلى الفرس، في حين يرى آخرون بأنهم عرق مستقل ينسب إلى بلاد الديلم أو بلاد جيلان الواقعة في الجنوب الغربي من بحر الخزر. لكن المؤرخ ابن الأثير ذكر أن نسبهم يرجع إلى السلالة الساسانية، إلى «بهرام جور الملك ابن يزدجرد الملك ابن هرمز الملك ابن شابور الملك ابن شابور ذي الاكتاف... أما تسميتهم فقد جاءت من والدهم أبي شجاع بويه الذي كان رجلًا صيادًا متوسط الحال، أنجب ثلاثة أولاد هم (علي، الحسن وأحمد) الذين عُرفوا في ما بعد بالبويهيين».

حين دخل الحكام الجدد القادمون من بلاد فارس أرض بغداد، أصبح حال السلطان العباسي مُزريًا، فلم يعد له من الشأن شيء، واستبد بنو بويه بالسلطة والحكم إلى درجة أنّ معز الدولة فكّر في عزل الخليفة العباسي، وتعيين خليفة من العلويين من أجل محو الهوية السابقة، وإحلال هوية جديدة. يروي هذه القصة المؤرخ محمد الخضري بيك في كتابه (تاريخ الدولة العباسية)، يقول: «كان يخطر ببال معز الدولة أن يزيل اسم الخلافة عن بني العباس، ويوليها علويًا؛ لأن القوم كانوا شيعة زيدية، يعتقدون أن بني العباس قد غصبوا الخلافة وأخذوها من مستحقيها، لكن بعض خواصّه أشار عليه ألا يفعل، وقال إنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، ومتى أجلست بعض العلويين خليفة، كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوا. فأعرض عما كان يعزم، وأبقى الأمر على ما هو عليه، وانفرد هو بالسلطة».

يؤكد الخضري بيك أن سلطان معز الدولة البويهي على بغداد كان «مبدأ خرابها، بعد أن كانت جنة الدنيا، فإنه لما استقرت قدمه فيها شغب الجند عليه وأسمعوه المكروه فضمن لهم أرزاقهم في مدة ذكرها لهم فاضطر إلى ضبط الناس وأخذ الأموال من غير وجوهها... ولم تمض سنة من حكمه على بغداد حتى اشتد الغلاء بها، فأكل الناس الميتة والسنانير والكلاب، وأكلوا خروب الشوك، فلحق الناس أمراض وأورام في أحشائهم، وكثر فيهم الموت، حتى عجز الناس عن دفن الموتى، فكانت الكلاب تأكل لحومهم، وانحدر كثير من أهل بغداد إلى البصرة فمات أكثرهم في الطريق، وبيعت الدور والعقارات بالخبز».

تذكر كتب التاريخ أن مذهب التشيع كان محصورًا محدودًا في بغداد قبل الدولة البويهية، فقد كان غالب أهل بغداد على مذهب أهل السُنّة والجماعة، يحترمون جميع الصحابة ويفضلون أبا بكر وعمر، ولا يقدحون في معاوية ولا غيره من سلف المسلمين، فلما جاءت الدولة البويهية «نما مذهب التشيع في بغداد، وازدهر، ووجد له قوة وحكومة وأنصارًا، واستيقظ الناس فجأة وقد كتب على مساجد بغداد سنة 351هـ، (لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة رضي الله عنها، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده ﷺ، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى)، والسلطان العباسي كان محكومًا عليه لا يقدر على المنع، فلما كان من الليل حكّه بعض الناس».

ومما يروى أنه في سنة 352هـ أصدر معز الدولة قرارًا باتخاذ العاشر من محرم يومًا للحزن والبكاء واللطم، وأن يغلق الناس دكاكينهم ويتوقفوا في الأسواق عن البيع والشراء، ويظهروا النياحة فيه ويلبسوا السواد، وأن تخرج النساء ناشرات شعورهن، مسودات الوجوه، وقد شققن ثيابهن، يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههن على الحسين بن علي، رضي الله عنه.

وفي الثامن عشر من ذي الحجة أمر معز الدولة بإظهار الزينة والفرح في البلد، وأُشعلت النيران في مجلس الشرطة، وفُتحت الأسواق بالليل، كما يفعل في ليالي الأعياد، احتفالًا بعيد الغدير، أي غدير خم، الذي يروى أن النبي ﷺ قال فيه لعلي ابن أبي طالب (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه)، وضربت الأبواق في الطرقات، وأصبح يومًا مشهودًا جديدًا في حياة مدينة بغداد[1].

هذه الاحتفالات والطقوس الدينية الطارئة على أحوال بغداد تسببت بإشعال الانقسام والاقتتال الطائفي بين السُنّة والشيعة مجددًا، الذين رأوا في هذه القرارات استهدافًا واضحًا لهم برعاية عليا من السلطة الجديدة، فكان من نتيجة ذلك كما يقول ابن الأثير «أن افتعل بعض أهل السُنّة يوم 26 من ذي الحجة، واتخذوه عيدًا، ويومًا للزينة العظيمة، والفرح، وقالوا: هذا يوم دخول النبي وأبي بكر إلى الغار، فعملوا ذلك مقابل يوم الغدير، وكذلك عملوا في 18 من شهر محرم مثل ما يعمل الشيعة يوم

(1) حول هذه الأحداث انظر: ابن الأثير في **الكامل**، وابن كثير في **البداية والنهاية**، والخضري بيك في **تاريخ الدولة العباسية**.

عاشوراء، وقالوا: هو يوم قتل فيه مصعب بن الزبير».

ولكثرة الاقتتال الطائفي انقسمت بغداد بشكل حادّ إلى قسمين (كرخ ورصافة)، الرصافة للسنة، والكرخ للشيعة، ونتيجة لتصاعد مدّ الفتنة والتوتر بدأت سياسة التهجير والتغيير الديموغرافي تفرض واقعها بين الأهالي، فلم يعد مسموحًا لعائلة من مذهب مختلف أن تعيش مع غير طائفتها، بل عليها أن تنتقل إلى الضفة الأخرى أو تتعرض للمضايقة والأذى.

حول أحداث سنة 354هـ يحكي المؤرخ ابن كثير عن حال بغداد التي أنهكها الاقتتال الطائفي حتى أصبحت الدولة صيدًا سهلًا ومغريًا للقوى الخارجية، يقول: «في العاشر من محرم عملت الشيعة في بغداد مأتمهم وغلقت الأسواق وخرجت النساء نائحات سافرات ثم اقتتلوا مع أهل السُنّة قتالًا شديدًا... وفي شهر رجب من تلك السنة جاء ملك الروم بجيش كثيف إلى المصيصة (مدينة أثرية تتبع الحكم العباسي) فأخذها قسرًا وقتل من أهلها نحو خمسة عشر ألفًا، واستاق بقيتهم معه أسارى وكانوا قريبًا من مئتي ألف إنسان، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون».

قراءة في تراث
الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود

1 - فتوى سلفية حنبلية: المهدي المنتظر خرافة

إنه «لا مهديّ يُنتظر بعد الرسول محمد خير البشر»، هكذا عنون الشيخ عبد الله ابن زيد آل محمود ـ مفتي قطر السابق، ورئيس محاكمها الشرعية ـ رسالته العلمية التي صنّفها ضمن (فصول العقائد)، قائلًا: «اخترت هذه التسمية لتكون عقيدة حسنة، تتدلل بها الألسنة من كل مسلم ومسلمة، لاعتقادي أنها حقيقة مسلّمة».

يرى الشيخ ابن محمود أن فكرة المهدي في التاريخ الإسلامي أصبحت بابًا لإثارة الفتن، وسفك الدماء، وتصدر الدجّالين والكذابين، والأعجب في أمر المهدية، رغم شيوعها كعقيدة إسلامية بين الناس، إلا أن «جميع العلماء والعوام، في كل زمان ومكان، يقاتلون كل من يدعي أنه الإمام المهدي، لاعتقادهم أنه دجّال كذاب، يريد أن يفسد الدين، ويفرق جماعة المسلمين، ويملأ ما استولى عليه جورًا وفجورًا، كما جرى لكثير من المدعين للمهدية، وسيستمر الناس يقاتلون كل من يدعي ذلك حتى تقوم الساعة، فأين المهدي والحالة هذه؟».

يقرر ابن محمود بكل وضوح أن «مسألة المهدي ليست في أصلها من عقائد أهل السُنّة القدماء، فلم يقع لها ذكر بين الصحابة في القرن الأول، ولا بين التابعين، وأن أصل من تبنّى هذه الفكرة والعقيدة هم الشيعة، فسرت هذه الفكرة، بطريق المجالسة والمؤانسة والاختلاط إلى أهل السُنّة، فدخلت في معتقدهم، وهي ليست من أصل عقيدتهم».

يمكن القول بأن فكرة المهدي ليست حكرًا على الرؤية الإسلامية فحسب، بل هي تضرب بجذور راسخة متأصّلة في الفكر الإنساني عمومًا بكل دياناته وأطيافه وأعراقه، ابتداءً من الحضارات القديمة، عند قدماء الرافدين، وقدماء المصريين،

ثم عند الفرس، والمنقذ المنتظر عند أهل الكتاب، حيث نجد صفات المخلص المسيح عند النصارى، والمنقذ المخلص في الفكر اليهودي، وأخيرًا نصل إلى فكر المهدي عند المسلمين، بكل ما ورثه من الصراعات السياسية التي تجلت في أوضح صورها بين المذهب السني والشيعي، والصراع التاريخي بين الأمويين والهاشميين.

تشكل نظرية (المهدي)، و(المهدي المنتظر) قضية جدلية شائكة في الفكر الإسلامي، حيث الخلاف الكبير حول طبيعة هذه الشخصية التي تعود في آخر الزمان، فترفع راية العدل وتنقذ المظلومين. واختلفت الاتجاهات الإسلامية في تعاطيها مع شخصية هذا المنقذ، واحتدم الخلاف فتشكلت في ضوئه مذاهب وفرق تحمل كل طائفة منها تصورها الخاص عن المنقذ المنتظر الذي ينتصر لها، ويأخذ بثأرها، وشاعت كثير من الروايات والأساطير التي تضفي على هذا المنقذ صفات خارقة تتعاظم يومًا بعد يوم كلما ازدادت مظلومية هذه الطائفة أو تلك الفرقة.

ابن محمود في رسالته المنكرة لنظرية المهدية اتخذ موقفًا مخالفًا للسلفية التقليدية، على الرغم من أنه ابن نجد، وأحد أبرز رموز المدرسة الحنبلية الوهابية، فقد تلقى دروسه على يد الشيخ عبد الملك بن إبراهيم آل الشيخ ـ قاضي حوطة بني تميم ـ، ولازم الشيخ عبد العزيز الشثري (أبو حبيب)، وطلب العلم على يد الشيخ محمد بن إبراهيم ـ مفتي الديار السعودية ـ بالرياض وأخذ عنه سنة كاملة، ثم اختاره ابن إبراهيم ضمن ثمانية من أبرز تلاميذه للذهاب إلى مكة للوعظ والتدريس بها. انتقل إلى قطر عام 1359هـ بطلب من حاكمها آنذاك الشيخ عبد الله بن قاسم آل ثاني حين قدم مكة قاصدًا الحج، فسأل الملك عبد العزيز أن يبعث معه برجل يصلح للقضاء والفتيا، فقرر الملك أن يرسل الشيخ ابن محمود ليصبح قاضيًا ومفتيًا ومعلمًا ومؤسِّسًا للمؤسسة الدينية والقضائية الحديثة في قطر.

تميز الشيخ المحمود بسعة علمه واطلاعه، وسلاسة أسلوبه وثرائه في الكتابة، واستيعابه الجيد للقضايا المعاصرة، ومن أكثر ما تفرد به فتاواه واجتهاداته المبكرة التي تقوم على التيسير والتسهيل على الناس في المناسك والشعائر والسلوك. وربما كانت نزعته الواضحة للتيسير في الدين، سببًا في إثارة المشايخ والعلماء ضده، فأقيمت لأجل ذلك جلسات ومناظرات تحاول ثني الشيخ عن آرائه واجتهاداته المتسامحة.

في هذا السياق كانت رسالته الجريئة في إنكار المهدي المنتظر، فهو لم يتوانَ في وصف هذه العقيدة الشائعة بأنها بدعة دخيلة على الإسلام، مؤكدًا أن كل حديث يذكر فيه المهدي فهو إما ضعيف أو مكذوب، يقول: «حتى لو صدّقنا الأحاديث الواردة في المهدي، فهو ليس بملك معصوم، ولا نبي مرسل، ما هو إلا رجل عادي، كأحد أفراد الناس إلا أنه عادل، وكل الأحاديث الواردة فيه ضعيفة ويترجح أنها موضوعة على لسان رسول الله ﷺ ولم يحدث بها».

إذن ما هو موقفنا من المهدي؟ يجيب ابن محمود: «لا يجب الإيمان الجازم بخروجه، فليس من عقيدة المسلمين الإيمان به، ليست كالإيمان بالرب والملائكة والبعث والجنة والنار، فهذه كلها أثبتها القرآن وصحيح السُنّة، وليس منها الإيمان بالمهدي... والحاصل أنه يجب طرح فكرة المهدي ونبذها، وعدم اعتقاد صحتها، وعندنا كتاب الله نستغني به عن كل بدعة، واتباع كل مبتدع مفتون... فلا نفع للمسلمين أن يهربوا من واقعهم، ويتركوا واجباتهم لانتظار مهدي مجهول، فيركنوا إلى الخيال والمحالات، ويستسلموا للأوهام والخرافات».

هذا الموقف يخالف الاعتقاد الشائع عند أهل السُنّة، وعند الشيعة، حيث يتفقون بالعموم على الإيمان بفكرة المهدي وخروجه، أو ظهوره آخر الزمان، على اختلاف كبير بينهم في طبيعة حالته وشروطه وصفاته وكيفية خروجه.

يقوم الاعتقاد العام عند أهل السُنّة والجماعة على أن الإيمان بالمهدي واجب، حيث «يخرج في آخر الزمان رجل من أهل بيت النبوة يُؤيَّد به الدين، ويحكم الأرض سبع سنين، فيملأها عدلًا وسلامًا كما مُلئت جورًا وظلمًا، تنعم الأمة في عهده بنعم لم تنعم بها قط، وتُخرج الأرض نباتها، وتمطر السماء قطرها، ويعطى المال بغير عدد، وفي زمانه تكون الثمار كثيرة، والزروع غزيرة، والمال وافر، والسلطان قاهر، والدين قائم، والعدو راغم، والخير في أيامه دائم، اسمه كاسم رسول الله ﷺ، واسم أبيه كاسم أبي النبي ﷺ، فيكون اسمه محمد بن عبد الله، وهو من ذرية فاطمة بنت رسول الله، ثم من ولد الحسن بن علي». (ابن كثير، النهاية في الفتن والملاحم).

أشار ابن محمود في ثنايا رسالته إلى حادثة الحرم الشريف حين اقتحم جهيمان وأتباعه الحرم المكي في غرة محرم 1400هـ، مؤكدًا أن هذه مغبة فكرة المهدوية التي

جنت على الأمة بأن استغلها المارقون والمنافقون لسفك الدماء، وتدنيس الحرمات والمقدسات.

يقول: «حادثة جهيمان ليست أول حادثة، فقد مضى للملحدين المهديين أمثالها، فردّ الله كيدهم وبدّد شملهم، فقد سبقه أبو طاهر الجنابي في موسم حج 317هـ، حين اقتحم الحرم وجماعته من القرامطة فقتلوا قرابة ثلاثين ألفًا من الحجاج وأهل مكة... وأبو طاهر هذا، فعل في الحرم الشريف ما فعل بدعوى أنه المهدي المنتظر، نفس ما ادعى جهيمان ومن معه».

أثار موقف ابن محمود جدلًا كبيرًا، وتوالت الردود عليه من أقرانه وزملاء مدرسته، قدّم الشيخ عبد العزيز بن باز ـ مفتي السعودية الأسبق ـ كتابًا لحمود التويجري عنوانه (الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر)، قال في مقدمته: «فقد اطلعت على ما كتبه صاحب الفضيلة حمود بن عبد الله التويجري، في الرد على الشيخ عبد الله بن زيد بن محمود، فيما زعمه من عدم صحة أحاديث المهدي المنتظر، وأنها موضوعة بل خرافة لا أصل لها، فألفيته قد أجاد وأفاد، وأوضح أحوال الأحاديث المروية في ذلك عند أهل العلم، وبيّن صحيحها من حسنها من سقيمها، ونقل من كلام العلماء في ذلك ما يشفي ويكفي، ويدل على بطلان ما زعمه الشيخ عبد الله بن محمود».

نستطيع حينها أن نفهم خاتمة ابن محمود لرسالته، حين خاطب نفسه والقراء قائلا: «الدنيا دار ابتلاء وامتحان، ودار جدال، والمصارعة لاتزال فيها قائمة بين الحق والباطل، والهدى والضلال... والعاقل لا يستوحش طريق الهدى من قلّة السالكين».

لم تكن رسالة الشيخ المحمود في رفض فكرة المهدية وحيدة في بابها، بل رافقتها رسائل علمية أخرى خالف فيها الشيخ السائد السلفي، وقدم رؤية علمية مختلفة، سواء في قضايا الجهاد، أو حكم سماع الغناء، أو في الحج، والآثار، وغيرها من المسائل التي نستعرض بعضًا منها في الصفحات التالية.

2 ـ الغناء والطرب «لهو» مباح

تروي كتب الأثر أن عمر بن الخطاب مرّ يومًا برجل يتغنّى، فقال له: «إن الغناء زاد المسافر». يعلق الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود على هذه الرواية قائلًا: «بغضّ النظر عن صحة هذا الأثر أم لا، فنحن لسنا مقلدين، بل نبحث عن الحق في مظانّه ثم نقول

به، فإن الغناء للمسافر مباح وليس بحرام، بل الغناء مباح كله للمسافر وغير المسافر، وضرب الطبل عليه ونحوه كله مباح... لأن هذا من لهو الدنيا الذي ذكره الله في كتابه ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾[1]».

رغم أن مسألة الغناء والموسيقى والمعازف تعتبر من المسائل الخلافية الاعتيادية، مثلها مثل كثير من المسائل الفقهية التي تُطرح في كتب الفقه، ويتداول الفقهاء فيها الرأي بين محلل ومبيح أو كاره، وكل صاحب رأي يستعرض أدلته، ويرجح قوله، ويرد على آراء مخالفيه من دون تشنيع أو استنكار، فالآراء بتعددها في المسألة ذات وجهة سديدة وأدلة قوية. إلا أن قضية الموسيقى والمعازف تضخّم حجمها من مسألة خلافية فقهية، إلى مسألة أصبح يُحكى فيها الإجماع، وكأن الموقف منها بات يقارب مسائل الاعتقاد، فما السر في ذلك؟

ربما يعود سببه إلى صورة الشاب المتدين التي دأب الخطاب الصحوي على رسمها منذ وقت مبكر، فأثر ذلك في الحالة الشرعية، ومنه تسلل إلى فقه الأحكام والسلوك. كانت العلامات الفارقة التي تحدد المسلم العاصي تتمحور حول صفات محددة، من أشهرها (حلق اللحية، شرب الدخان، إسبال الثياب وسماع الأغاني)، ولذلك تكون تذكرة الانضمام الفعلي إلى ركب «التدين» والصحوة بنبذ هذه الصفات والبراءة منها، ومن ثم إعفاء اللحية، والإقلاع عن التدخين، وتقصير الثياب، وترك سماع الغناء. ولك أن تراجع قصص التائبين الكلاسيكية تجد أن المعاصي المقصودة في مجملها تدور حول هذه الأفعال.

مع مرور الوقت أصبح حكم تحريم هذه الأفعال أشبه بالمقدسات التي لا يمكن الجدال حولها، ولا يتصور اجتماعها أو وجودها في شخص متدين، فكان من الطبيعي أن تضغط السلطة الاجتماعية على الحالة الفقهية فيصبح القول بما يناقضها، أو حتى الإشارة إلى أنها من المسائل الفرعية الجزئية الهامشية أمرًا مرفوضًا، ومثارًا لغضب ديني واجتماعي. والغريب أن أغلب من يدافعون عن حكم تحريمها هم الفئات المحسوبة على غير المتدينين، الذين يمارسون هذه الأفعال واعتادوا عليها، ويصنفون لدى الخطاب الصحوي بـ«العصاة»!

(1) سورة الحديد، الآية: 20.

مما يشير إلى خروج مسألة حكم الغناء والموسيقى من طبيعتها الفقهية الاعتيادية إلى حالة وسطوة اجتماعية، هو خوف بعض العلماء أو الدعاة من التصريح برأيهم، والتهرب من الإجابة، أو تقديم إجابات ملتوية جدًا لا يؤخذ منها حق ولا باطل، مع أنهم يقولون رأيهم المخالف في آراء فقهية أخرى أكبر وزنًا وأشد أثرًا.

الأغرب والأعجب حين يصبح القول بإباحة الموسيقى سبيلًا لجرأة السفهاء والغوغاء على القائل، فيتحول الأمر إلى سخرية واستهزاء وتعيير له بسبب قوله، وذنبه أنه رجّح رأيًا في مسألة خلافية قوية انقسم حولها العلماء الأقدمون!... إنه مشهد بائس لا يمت للخلاف الفقهي المحترم بأي صلة.

الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، وهو ابن المدرسة الوهابية الحنبلية، الوفي لتراث ابن تيمية، وتلميذ الشيخ محمد بن إبراهيم، كتب رسالة قصيرة بعنوان (الغناء وما عسى أن يقال فيه من الحظر أو الإباحة)، قال في مطلعها: «لقد اختلف العلماء في سماع الغناء وآلات اللهو قديمًا وحديثًا وأكثروا القول فيه بل كتبوا فيه المصنفات، واستقصوا الروايات، ونحن نذكر أقوى ما ورد من الأحاديث في هذا الباب، ثم ملخص اختلاف العلماء وأدلتهم، ثم ما الحق الجدير بالاتباع».

أورد الشيخ أولًا أدلة القائلين بتحريم سماع الأغاني، ثم قال: «وقد رأيت أنه لم يصح من هذه الأحاديث، إلا حديث (يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف)، مع ما قيل في إعلاله».

بعد ذلك أورد أدلة القائلين بالإباحة، ومنه حديث الجارية التي جاءت إلى الرسول ﷺ حين عاد من بعض غزواته وقالت: «إني نذرت إن ردك الله سالمًا أن أضرب بين يديك الدف وأتغنى»، فقال: «إن كنت نذرت فاضربي وإلا فلا»، فجعلت تضرب وتتغنى.

بعد استعراض أدلة الفريقين رجّح الشيخ ابن محمود أدلة القول بإباحة الغناء، وقال: «رأيت في أحاديث الإباحة، إباحة العزف وغناء الجواري وانعقاد نذره، ومما ينبغي الالتفات إليه أن الناس كانوا يتوقعون حظر السماع واللهو لا سيما أصوات النساء، لولا النص الصريح بالرخصة، وتكراره في الأوقات التي جرت عادة الناس بتحري السرور فيها، كالعيد والعرس وقدوم المسافر، فأحاديث الإباحة مرجّحة بصحتها،

وضعف مقابلها ونكارته، وبكونها على الأصل في الأشياء وهو الإباحة، وبموافقتها ليسر الشريعة وسماحتها وموافقتها للفطرة».

يعزو ابن محمود سبب شيوع تحريم الغناء إلى طبع العلماء الزهّاد الذين رأوا انصراف الناس نحو الغناء والمعازف، والإسراف فيه ليس من شأن أهل المروءة والدين، «ولهذا رأيت كثيرًا من الأئمة العلماء الزهّاد قد شددوا النكير على أهل اللهو لما كثر وأسرف الناس فيه عندما عظم عمران الأمة واتسعت مذاهب الحضارة فيها، حتى جاء أهل التقليد من المصنفين فرجّحوا أقوال الحظر وزادوا عليها في التشديد، حتى حرم بعضهم سماع الغناء مطلقًا، وسماع آلات اللهو جميعها، إلا طبل الحرب ودف العرس، وزعموا أنه دف مخصوص لا يُطرِب، وأنه غير دف أهل الطرب».

اختتم الشيخ ابن محمود هذا الفصل بكلام للإمام الشوكاني في (نيل الأوطار)، واصفًا إياه بأنه أجمع كلام يحكي خلاف علماء الأمة وأدلتهم في مسألة الغناء والمعازف.

يقول الشوكاني: «وقد اختُلِفَ في الغناء مع آلة من آلات الملاهي وبدونها، فذهب الجمهور إلى التحريم، وذهب أهل المدينة ومن وافقهم من علماء الظاهر وجماعة من الصوفية إلى الترخيص في السماع ولو مع العود واليراع، وقد حكى الأستاذ أبو منصور البغدادي الشافعي في مؤلفه (السماع) أن عبد الله بن جعفر كان لا يرى بالغناء بأسًا، ويصوغ الألحان لجواريه، ويسمعها منهن على أوتاره، وكان ذلك في زمن أمير المؤمنين علي ﷺ. وحكى الأستاذ المذكور مثل ذلك أيضًا عن القاضي شريح وسعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح والزهري والشعبي. وحكاه صاحب الإمتاع عن أبي بكر بن العربي، وجزم بالإباحة الأدفوي، هؤلاء جميعًا قالوا بتحليل السماع مع آلة من الآلات المعروفة، وأما مجرد الغناء من غير آلة فقال الأدفوي: إن الغزالي في بعض تآليفه الفقهية نقل الاتفاق على حله، ونقل ابن طاهر إجماع الصحابة والتابعين عليه، ونقل التاج الفزاري وابن قتيبة إجماع أهل المدينة عليه، وقال الماوردي: لم يزل أهل الحجاز يرخصون فيه في أفضل أيام السنة المأمور فيها بالعبادة والذكر».

3 ـ مناظرة «علماء الرياض»... التي أغضبت ابن إبراهيم

في عام 1956 أصدر الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود رسالة بعنوان (يُسر الإسلام في أحكام حج بيت الله الحرام)، أفتى فيها بجواز الرمي قبل الزوال، نظرًا لحاجة الناس وشدة الزحام، ورفع المشقة والحرج باليسر.

لم تمر هذه الرسالة مرور الكرام، بل أثارت عاصفة من الردود والسجال والغضب، فقد جاوز المألوف وكسر المتفق عليه في مناسك الحج عند متأخري الحنابلة، جاء الرد الأشهر عليه من أستاذه مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الذي كتب رسالة بعنوان (تحذير الناسك مما أحدثه ابن محمود في المناسك)، قال في مطلعها: «وأنا في بلد الله الحرام مكة المكرمة، وقع في يدي كتاب من الشيخ عبد الله بن محمود، وبرفقه رسالة ألفها، وسماها (يسر الإسلام) وبين أشياء من مناسك حج بيت الله الحرام... وقد ذكر في كتابه إليّ المرفق به هذه الرسالة تأليفه إياها، وأنه أرسلها إليّ لأنظر، هذا بعد أن طبع منها الألوف الكثيرة، وفرقها في نجد والحجاز وكثير من البلاد المجاورة. وهذا من العجيب، كيف ينشرها هذا النشر الشهير، ويكتب إليّ لأخذ رأيي فيها، وكل من اطلع على رسالته من العلماء والطلاب لا يشك ولا يرتاب، أنه وقع بتأليفها في هوة مردية، واكتسب بكتابتها سمعة مُزرية، وفاه بجهالة جهلًا، وضلالة في هذا الباب عميًا، وكنت قد عزمت بعد التوكل على الله أن أكتب ما يبين غلط فمه، وزلقات قلمه، ثم بعد التروي ما شاء الله عدلت إلى أن أذكر زلّاته لولي أمر المسلمين، رجاء أن يقوم بما أعطيه من السلطان مقام الرادع لهذا الإنسان، عما زينته له نفسه من الإقدام على هذا الشأن».

كلمات ابن إبراهيم القاسية في حق المحمود، أشعلت الخلاف، فتعاظم شأنه حتى وصل إلى الملوك والحكام، إذ قام الملك سعود بن عبد العزيز بمراسلة الشيخ علي بن عبد الله آل ثاني حاكم قطر؛ طالبًا موافقته على إيفاد ابن محمود لمناظرة العلماء في الرياض بخصوص الفتوى، بل إن الملك كتب لابن محمود بالمضمون ذاته، ـ وفقًا لما ورد في ترجمة الشيخ ضمن مجموعة رسائله ـ.

وعندما ذهب ابن محمود إلى الحج في العام نفسه، اجتمع الملك سعود مع الشيخ علي حاكم قطر في منى، كان موضوع الفتوى من ضمن الأمور التي تباحث فيها

العاهلان، طلب الملك سعود من الشيخ ابن محمود أن يتراجع عن فتواه، لكنه اعتذر وتمسك برأيه.

بعد مدة قصيرة جاء ابن محمود إلى الرياض للقاء المشايخ، والسماع لرأيهم ومناقشتهم حول الفتوى، عرفت تلك الواقعة باسم (مناظرة الرياض)، ومن أبرز الحضور ابن إبراهيم وابن باز ومحمد الشثري. كان طلب المشايخ واضحًا ومحددًا، يجب على ابن محمود التراجع عن فتواه التي أجاز فيها الرمي قبل الزوال، وأن يتوب عن زلته، ويصدر كتابًا توضيحيًا بهذا الشأن. كان الشيخ المحمود قد أحضر معه كتيبًا وزّعه على الحضور بعنوان (رسالة موجهة إلى علماء الرياض)، قال فيها: «إنني أرى في نفسي أني أصبت مفاصل الإنصاف والعدل في هذه المسألة ـ أي جواز الرمي قبل الزوال ـ ولم أنزع فيها إلى ما ينفيه الشرع أو يأباه العقل... داعيًا الناس إلى ما دعاهم كتاب ربهم وسُنّة نبيهم ﷺ من السماحة واليسر خاصة في الرمي والقول بسعة وقته، رفعا للحرج والضرر على نفوس الضَّعفة وكبار السن، فشرائع الإسلام تفر من مضائق الشدة والعنت إلى فضاء السهولة واليسر».

لكن هذه الرسالة لم تغير شيئًا من صلابة موقف علماء الرياض، وهذا ما يتضح لنا من خلال رواية الشيخ ابن إبراهيم الخاصة لهذه المناظرة وأجوائها، يقول: «قدم هذا الرجل إلى بلد الرياض وتحققت أنه بإيعاز من الملك أيده الله بالحق إليه للاتصال بنا وبعلماء الرياض للبحث معه فيما يتعلق بهذا الصدد، وجلس معنا ومع جماعة العلماء مجلسين أو أكثر، بينّا له فيها شفاهًا غلطاته، ووضحنا له أنه أبعد النجعة في اختياراته، وبعد تكرار البيان ومزيد الإيضاح ظهر أنه غلط في رسالته عدة غلطات، ما بين غلطة كبرى فاحشة، وما بين أخرى دونها، وما هو دون ذلك، فأظهر الندم على ما كتب، وصرح بالتوبة، فقبلنا توبته، وعرفنا له رجوعه إلى الحق وأوبته، ودعونا له بالتوفيق، وقررنا معه أن المقام يفتقر إلى أكبر من ذلك، حيث يتعين عليه تأليف رسالة تتضمن رجوعه مدعّمة بالأدلة، ومركّزة على أصول تلحقها بفروع الملة، فأجابنا إلى ذلك، ووعد بأنه إذا وصل إلى وطنه قطر، ونال الراحة بالأوبة من السفر كتب تلك الرسالة، وضمنها جميع ما يحتاج إلى البيان من غلطاته وأسبابها، والتصريح بالرجوع عنها عن بسط بما يكفي ويشفي»[1].

(1) انظر: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جمع وترتيب: محمد بن قاسم.

هذه كانت رواية ابن إبراهيم للمناظرة، لكن رواية أخرى تناقضها ذكرها زهير الشاويش -رئيس المكتب الإسلامي في بيروت- أكد فيها أن ابن محمود حين حضر المناظرة «ردَّ بما فتح الله عليه، وكان موفقًا في ردوده، كان الشيخ يستشهد في رأيه بالآيات والأحاديث وآراء بعض العلماء، وكان ردُّ علماء الرياض يعتمد على أقوال متأخري الحنابلة. ولما طال الجدل في المجلس، قام عدد من المشايخ، وأحاطوا بالشيخ ابن محمود مطالبينه بالرجوع، وتلبية طلب شيخه ابن إبراهيم في كتابة رسالةٍ يتراجع فيها، والشيخ يعتذر منهم ويقول: (رُدُّوا عليَّ). وبعد إلحاح منهم وإحراجٍ سكت الشيخ، فقام أحدهم ويدعى الشيخ الصالحي ورفع صوته وقال: الحمد للهِ، لقد رجع الشيخ ابن محمود عن قوله إلى كلام العلماء، وسوف يكتب رسالةً برجوعه. هنا قام الشيخ محمد بن إبراهيم، وخرج منهيًا الجلسة، وخرج وراءه أكثر الحضور، ولكن الشيخ ابن محمود قام، وقال أمام الحاضرين ومنهم الشيخ أبو حبيب وابن باز وبعض الحضور وأنا أسمع منه قوله: (أنا لم أقل، ولم أرجع). وقد شهد بذلك إبراهيم بن ضعيان بشهادة مماثلة، أكد فيها أن الشيخ لم ينطق بالرجوع، وإنما عندما أحرجه المشايخ، واحترامًا لشيخه محمد بن إبراهيم سكت عن المجادلة، وقال: سأنظر في أمري، ولم يزد على ذلك»[1].

خرج الشيخ ابن إبراهيم من المجلس موقنًا أن تلميذه قد تراجع عن موقفه، منتظرًا منه الرسالة التي يبين فيها ندمه وغلطته ويصحح رأيه، لكن تمر الأيام والشهور ولا تصدر التوبة، وينقطع خبر الرسالة، خاب أمل الشيخ ابن إبراهيم، فكتب غاضبًا: «بعد أن سافر ابن محمود إلى وطنه، ومضى ما يزيد على شهر بقينا منتظرين إرساله ما وعد به من تأليفه في الرجوع، ولم نزل عدة أشهر في الانتظار، حتى أسفر ليل تلك المواعيد عن خيبة الأمل، وأن الرجل لم يصدق في الموعود ولا عدل، وأنه بقي في ظلماء جهله، وفتنته بما به استدل مما هو أشبه شيء بالسراب بقيعة، ولما لم ينجح فيه الدليل والبيان، ولم يقبل مشورة أولئك الإخوان، وكانت المواعيد منه عرقوبية، ومساعيه حول هذا الصدد وخيمة وبيّة، كانت فتنة الجهال وأرباب الكسل برسالته عظيمة، ومُفضية إلى أن تبقى البراهين الشرعية ليس لها بين الأمة قيمة»[2].

(1) انظر: مناظرة الرياض، الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن محمود على الإنترنت، سيرته وآثاره: www.ibn-mahmoud.com

(2) انظر: **فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم**، مرجع سابق.

حمل أحد طلاب المحمود رد ابن إبراهيم عليه، طالبًا منه الرد عليها، لكن المحمود أجابه: «لو أن الذي ردَّ عليَّ غيره كنت عرفت أرد عليه، لكن محمد بن إبراهيم أبي وأستاذي».

رحل الشيخ ابن إبراهيم وابن محمود، وبقيت رسائلهما وكتبهما ومؤلفاتهما... رحلا وبقي الناس يحجون إلى بيت الله الحرام بأعداد تتزايد عامًا بعد عام، حتى رأينا اليوم بعض علماء الرياض من عادوا إلى فتوى من سبقهم بخمسين سنة، فقالوا: «الرمي قبل الزوال جائز، ولا يوجد نص صريح في النهي عنه»!.

4 ـ كتاب ابن تيمية المغضوب عليه... «الجهاد للدفاع فقط»

في كتابه (العصرانيون... بين مزاعم التجديد وميادين التغريب) وضع محمد حامد الناصر قائمة بأهم الصفات التي تميز العصرانيين «الذين يطوّعون تعاليم الدين حتى يكون ملائمًا ومناسبًا لظروف العصر». يقول: «من صفاتهم أنهم يعملون على تشويه التاريخ الإسلامي، والدعوة المبطنة للعلمانية وفصل الدين عن الدولة، ويقصرون الجهاد على الدفاع فقط».

هنا يبدو كيف تحولت مسألة فقهية خلافية، (جهاد الدفع وجهاد الطلب) فأصبحت سمة وعلامة مميزتين لطائفة «انهزامية» من المسلمين، من قال بها، فهو «في ركب الساعين إلى تشويه الإسلام، وتطويعه من أجل رغبات الغرب!»

لكن هذه الفكرة «الانهزامية/ العصرانية» لم تكن وليدة اليوم، ولا صنيعة لممالأة الغرب، بل قال بها وأصّلها منذ وقت مبكر أحد أعلام التراث الإسلامي، هو شيخ الإسلام ابن تيمية، في رسالة مهمشة، غير مرحب بها كثيرًا، عنوانها: (قاعدة في قتال الكفار ومهادنتهم، وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم) أو في عنوان آخر لها (قاعدة في قتال الكفار، هل هو لأجل كفرهم أو دفاع عن الإسلام). أثارت ضجة وغضبًا داخل الأوساط العلمية الدينية في السعودية خلال الخمسينات الميلادية، ومُنعت الرسالة وصُودرت، وحُظر نشرها بدعوى أنها مزورة شاذة عن فكر شيخ الإسلام ابن تيمية.

يقول ابن تيمية في مطلعها: «الدليل على تحريم قتال من لم يقاتل من الكفار، قوله

تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾[1] تعليق للحكم بكونهم يقاتلوننا، فدل على أن الأمر معلّل بالقتال، وليس لكفرهم... ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ﴾[2] والعدوان مجاوزة الحد، فدل على أن قتال من لم يقاتلنا عدوان». يؤكد ابن تيمية في رسالته أن مسألة مقاتلة كل الكفار من أجل أن يدخلوا في الإسلام، أمر غير متصور، ويخالف النص والإجماع، «فإن هذا لم يفعله رسول الله ﷺ قط، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله... والله يقول ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[3] وهذا نص عام، ألا نُكره أحدًا على الدين، فلو كان الكافر يقاتل حتى يسلم، لكان هذا أعظم الإكراه على الدين»، يقرر ابن تيمية بوضوح أن الرسول ﷺ لم يبدأ أحدًا من الكفار بالقتال، «فكانت سيرته أن كل من هادنه من الكفار لا يقاتله، وهذه كتب السيَر والحديث والتفسير والفقه والمغازي تنطق بهذا، وهذا متواتر في سيرته. فهو لم يبدأ أحدًا من الكفار بقتال». فعل الجهاد عنده هي المقاتلة ورد العدوان وليس بسبب الكفر، وهذا هو رأي الجمهور، وخالف فيه الشافعي، فلو كانت علة القتال الكفر لما حرم قتل الرهبان والنساء والعجزة ـ وهم كفار ـ، وعلة تحريم قتلهم لأن هذه الفئة «لا تقاتل ولا تحمل السلاح». يؤكد ابن تيمية في رسالته أن الإسلام أباح القتال للضرورة فقط، «فإن الأصل أن الله حرّم قتل النفس إلا بحقّها. وقتل الآدمي من أكبر الكبائر بعد الكفر. فلا يباح قتله إلا لمصلحة راجحة، وهو: أن يدفع بقتله شرًا أعظم من شر قتله، فإذا لم يكن وجود هذا الشرّ، لم يجز قتله».

هذه التقريرات من ابن تيمية كانت صدمة مفاجئة لأتباعه المتأخرين، لم يستسيغوها من شيخهم أبدًا وهو يضع جهاد الإسلام في خانة الدفاع لا الهجوم، ومشروعيته حكرًا على رد العدوان، فاتّهم ناشر الرسالة بالتزوير والتدليس، وحكم عليها بأنها رسالة محرفة لا تصح نسبتها لشيخ الإسلام. وعمد الشيخ عبد الرحمن بن قاسم الذي أوكل إليه الملك سعود مَهمة جمع فتاوى ورسائل ابن تيمية إلى إسقاط هذه الرسالة من مجموعه، وعلل ذلك قائلًا: «وقد أعرضت عن نَزْرٍ قليل نسب إليه؛ كمنظومة في عقائد، ونقل محرف لترك البداءة بقتال الكفار».

وألف الشيخ سليمان بن حمدان رسالة بعنوان (دلالة النصوص والإجماع على

(1) سورة البقرة، الآية: 190.
(2) سورة البقرة، الآية: 190.
(3) سورة البقرة، الآية: 256.

فرض القتال للكفر والدفاع)، قال في مقدمتها: «أما بعد فقد وقفت على رسالة منسوبة لشيخ الإسلام ابن تيمية، مضمونها أن قتال الكفار سببه المقاتلة لا مجرد الكفر، وأنهم إذا لم يقاتلونا لم يجز لنا قتالهم وجهادهم على الكفر... ولما رآها بعض من ينتسب إلى العلم وليس من أهل الدراية والفهم صادفت هوى في نفسه فطار بها فرحًا ظانًّا أنها الضالّة المنشودة، وراجت لديه بمجرد نسبتها لشيخ الإسلام، فسعى في طبعها ونشرها، على كذبها وفشرها، وما علم المسكين أنه قد استسمن ذا ورم، ونفخ في غير ضرم، وأنها محض افتراء وتزوير على الشيخ، وقد نزّه الله شيخ الإسلام عن هذا الخطأ الواضح والجهل الفاضح».

وألقى الشيخ ابن باز محاضرة في المدينة المنورة عام 1968، بعنوان (ليس الجهاد للدفاع فقط)، قيل إنها كانت ردًا على رسالة ابن تيمية، قال فيها: «أما القول بأن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط هو من التلبيس الذي وقع فيه بعض الكتاب، فظنوا أن الجهاد إنما شُرع للدفاع عن الإسلام، ولم يُشرع لغزو الكفار في بلادهم».

فاختفت الرسالة، ومُنع تداولها، وحُظرت طباعتها، وتعذر الحصول عليها في المكتبات، حتى قام الشيخ عبد العزيز الزير آل حمد بتحقيقها وإعادة طباعتها عام 2004، ووضع تعليقًا تحت عنوان الرسالة (قاعدة تبين القيم السامية للحضارة الإسلامية في الحرب والقتال)، وكان مما قال في مقدمة تحقيقه: «إن رسالة ابن تيمية المختصرة أبلغ رد على من يتهم هذه الدولة المباركة، أو دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية، أو دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالإرهاب أو الحض عليه».

ثم أفرد المحقق فصلًا خاصًا أثبت فيه صحة نسبة الرسالة لابن تيمية، وقابل ذلك بشواهد توافقها من مؤلفاته الأخرى، مع مراجعة لمخطوطات تثبت صحة الرسالة، مشفوعة بشهادات باحثين ومختصين. وكان ممن انتصر لهذا الرأي، الباحث والمؤرخ راشد بن عساكر، الذي أكد في بحث متين صحة نسبة الرسالة لابن تيمية، حيث قال: «الصحيح الذي لا جدال فيه أن هذه الرسالة هي لشيخ الإسلام ابن تيمية والأدلة على ذلك كثيرة... فهذه الرسالة تحمل نفسًا واحدًا معروفًا لديه رحمه الله، فمضمون هذه الرسالة مطابق لكلامه في كثير من المواضع التي تكلم فيها عن القتال ودوافعه وأسبابه، نجد ذلك واضحًا لايحتاج إلى تبيان، حيث إن منهجه موافق لفتاواه الأخرى، كما أن هذه الرسالة تتوافق مع ظاهر القرآن وسيرة النبي ﷺ».

في ظل هذه المعطيات ألف الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود ـ مفتي قطر، ورئيس محاكمها الشرعية ـ كتابًا بعنوان (الجهاد المشروع في الإسلام) دافع فيه بضراوة عن رسالة شيخ الإسلام ابن تيمية، وأثبت صحتها، قائلًا: «لقد عشنا زمنًا طويلًا ونحن نعتقد ما يعتقده بعض العلماء وأكثر العوام من أن قتال الكفار سببه الكفر وأن الكفار يقاتلون حتى يسلموا، لكننا بعد توسعنا في علم الكتاب والسُنّة، والوقوف على سيرة الرسول ﷺ وأصحابه في حروبهم تبدل رأينا، وتحققنا بأن القتال في الإسلام إنما شُرِّع دفاعًا عن الدين، ودفع أذى المعتدين».

يؤكد الشيخ ابن محمود أن تسلل فكرة القول بجهاد الابتداء، والإكراه على الدين إنما جاءت من القساوسة النصارى، «الذين كانوا يشنعون بها دائمًا على الإسلام والمسلمين، ويلقنون هذه الفكرة لطلابهم لقصد تنفير الناس من الإسلام، فسرى هذا إلى اعتقاد بعض العلماء والعامة، لظنهم أنه صحيح وواقع... ونحن إن قلنا بهذا القول فإننا نشارك القسيسين في التنفير من الدين، فطبيعة البشر أنها تأنف من الإجبار والإكراه مهما كانت عاقبته».

ساق ابن محمود أدلة وشواهد كثيرة في بحثه تؤكد أن الجهاد المشروع في الإسلام هو للدفاع ورد الاعتداء فقط، وأن الجهاد بالبيان والحجة مقدم على الجهاد بالسيف، مقررًا في ثنايا حديثه أن رسالة ابن تيمية في قتال الكفار صحيحة في نسبتها إليه لا غبار عليها، «فقد رأيتها حسنة في معناها ومبناها، ويظهر من دلائل استنباطاته وبراهين بيناته أنها خرجت من مشكاة معلوماته، وكل متخصص بدراسة كتبه فإنه سيعرف منها ما عرفنا... فدعوى التزوير بعيدة جدًا».

الخلاصة كما يقول ابن محمود: «الإسلام هو دين السلم والسلام، إنما جُعل رحمة للعالمين... ونحن نعتقد اعتقادًا جازمًا لا شك فيه أن الجهاد المشروع في الإسلام هو للدفاع عن الدين، ورد المعتدين، وأن الإسلام يسالم من يسالمه، ولا يقاتل إلا من يقاتله، وليس هذا بالظن، لكنه اليقين الذي دلت عليه نصوص القرآن المبين وسُنّة النبي الأمين ﷺ».

مفاتيح الفقه الحنبلي وأحكام الترفيه والمعازف

في عام 1996 أصدر الشيخ سالم الثقفي - أستاذ الفقه والفقه المقارن بجامعة أم القرى، فرع الطائف- دراسة شرعية موسعة تقع في 800 صفحة، بعنوان (أحكام الغناء والمعازف، وأنواع الترفيه الهادف) جاءت مختلفة ومغايرة للرأي الفقهي السائد في السعودية حيال هذه المسألة، انتصر فيها للقول بإباحة الغناء بكل أشكاله، والمعازف والموسيقى بألوانها ومقاماتها ومشاربها، مقررًا أيضًا أن صوت المرأة ليس بعورة، ولا حرج من سماعها وهي تغني، كما أن التكسُّب من الغناء أمر مباح، كاسرًا بذلك حاجز الصمت - كما يقول - «فسماع النبي ﷺ للغناء من الجواري مع المعازف، والحث على توفيره للأنصار يدل على أنه لا يأمر ولا يرضى لهم إلا الأفضل... لذلك لا أحد يجرؤ على الطعن في فعل رسول الله ﷺ ولا في قوله، وإلا كان ذلك ارتدادًا عن دينه وشرعه - والعياذ بالله -، فإذا تقرر ذلك كيف يوصف سماع الغناء والمعازف وإسماعهما، والاستئجار عليهما، بأنه فعل من السفه وسقاطة المروءة، بل زاد الأمر عن هذا الحد إلى وصف فاعله بالعاصي، أو مرتكب المحرم!». يُعد الشيخ سالم الثقفي من الشخصيات العلمية البارزة في المنطقة الغربية، وفي مدينة الطائف تحديدًا، له جهود جليلة في خدمة الفقه الحنبلي تأليفًا، وتأريخًا وتحقيقًا، ومن ذلك كتاباه (مفاتيح الفقه الحنبلي) و (مصطلحات الفقه الحنبلي) وهما في الأصل أطروحة لرسالة الدكتوراه التي نالها من جامعة الأزهر، بعنوان (الفقه الحنبلي، وكيف وصل إلينا). ولقيت اهتمامًا رسميًا وعلميًا حين صدورهما مطلع الثمانينات الميلادية، حيث شكلت لجنة عليا للنظر في كيفية الاستفادة منهما، مكونة من وزيري العدل والتعليم العالي والشيخ عبد العزيز بن باز، وخلصت اللجنة إلى تثمين هذا الجهد العلمي، وتأييد نشره، فوجه الملك فهد بن عبد العزيز رحمه الله، حين كان وليًا للعهد آنذاك عام 1980 بشراء الكتابين وتوزيعهما على الباحثين والمهتمين، كما وزع الكتابين

على الملوك والرؤساء الذين حضروا (بلاغ مكة التاريخي) ضمن مؤتمر القمة الإسلامي الثالث في الطائف عام 1981. في ملتقى الحنابلة الفقهي على الإنترنت كتب خلف الله بن محيا الثقفي معرفًا بالشيخ سالم، قائلًا: «قد رأس قسم الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى حتى قبيل تقاعده. كما أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه، كان يقضي جُلَّ وقته في القراءة والبحث والكتابة، منعزلًا في مكتبته الخاصة بمنزله، زار كلًا من سورية وتونس وبريطانيا ولبنان وإسبانيا وغيرها، حيث حصل في رحلاته هذه على 41 مخطوطًا تخدم بحوثه، بالإضافة إلى العشرات من المراجع والموسوعات المطبوعة، وكانت الدولة تدفع له ما يعينه على بحثه في الفقه الحنبلي، حيث قدمت له عهدة مالية للحصول على كل ما يخدمه من المواد العلمية والمراجع. ورغم فقده ليده اليمنى في حادث سير مؤلم أواخر دراسته في مرحلة الماجستير إلا أن هذا الحدث لم يثنه عن حبه للبحث والتدوين، فتدرب على الكتابة باليد اليسرى، وفي مدة وجيزة أجاد الكتابة بها إجادة تامة. توفي الشيخ سالم الثقفي عام 2009 عن عمر يناهز السبعين، وأَمَّ المصلين عليه في الحرم المكي الشيخ عبد الرحمن السديس، ودُفن بمقبرة المعلاة بمكة المكرمة. وبوفاته فقد الفقه الحنبلي بالمملكة علمًا من أعلامه، ورجلًا من كبار رجاله».

قدم الشيخ سالم للمكتبة العلمية مؤلفات فقهية نفيسة، إضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من كتابي مفاتيح ومصطلحات الفقه الحنبلي، فقد ألف كتابًا بعنوان (أسباب اختلاف العلماء) والذي نال عليه درجة الماجستير. وكتاب (أحكام التكبير في العيدين)، و(أحكام تربية شعر الرأس وتهذيبه)، وبحث بعنوان (الزيادة على النص) نُشر بمجلة كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وطُبع بالمطبعة السلفية بالقاهرة. وأخيرًا كتابه الذي أثار الردود والجدل والمنع (أحكام الغناء والمعازف). يوضح الشيخ سالم في مقدمة هذا الكتاب السبب الذي دفعه لخوض غمار هذا الموضوع الذي أصبح «من أهم وأخطر مواضيع الساعة التي يعايشها المسلمون اليوم، وتشغل بالهم وتؤرقهم، وذلك نظرًا لكثرة الأسئلة عنها، والإحساس بالحيرة منها... فمن جهة أصبح الغناء كالمفروض على حياة الناس في هذا الأوان، وتوارثته الأجيال على مر الزمان، فتمكن من حياتهم إلى حد لا يستطيع أحد دفعه، ولا يطال منعه... ومن جهة أخرى كثر اللغط حوله، وارتفع صوت المنع منه، وصور من

يتعاطاه بأبشع صورة، وزادت شدة الهجوم واللوم على من يقبله أو يعمله، مما زاد في حيرة الناس وتحرجهم، وضاع صوت العقل في ضوضاء العواطف».

يقول الشيخ سالم: «لم يدل على تحريم السماع نص ولا قياس، بل قد دل النص والقياس جميعًا على إباحته... فنصوص السُنّة النبوية الصحيحة والصريحة كفيلة بظهور الحق الذي لا مراء فيه، وهو جواز الغناء والموسيقى... مما لا يجرؤ مجترئ على تكذيبها، أو الطعن فيها، أو تأويلها على خلاف ظاهرها إلا من رغب عن سنة المصطفى الأمين عليه أفضل الصلاة وأزكى التسلم».

لأجل ذلك يستغرب الشيخ الثقفي من حيرة الناس وخشيتهم «مع ما ثبت في الشرع، ونطقت به السُنّة من حل السماع، وأمام ما يسمعون مما كثر ترديده على مسامعهم من صدور فتاوى وأحكام شنيعة في حق كل من يبيح الغناء والمعازف من المسلمين، حتى لو كانوا من علية الصحابة والتابعين، والأئمة وأكابر علماء المسلمين، وعلى رأسهم رسول الله ﷺ، تلك الفتاوى التي تصف الغناء وأهله، ومن يستمعه بالفسق والضلال، بل وأشد من ذلك استحلال الحرام!... كيف يستقيم ذلك وقد اختار إباحة الغناء ـ إذا سلم من الفحش والمنكر ولم يله عن ذكر الله والصلاة ـ الكثيرون من أئمة وعلماء الإسلام، أمثال الإمام الشافعي والإمام أحمد وأبي بكر الخلال وابن رجب الحنبلي وابن حزم وابن قتيبة والغزالي وعز الدين بن عبد السلام وغيرهم في القديم والحديث، بل إن الكتاني في نظام الحكومة النبوية يقول: إن علم الموسيقى كان في الصدر الأول عند من يعلم مقداره من أجلّ العلوم، ولم يكن يتناوله سوى أعيان العلماء وأشرافهم».

يضيف الشيخ سالم: «إن مما يستفز المشاعر هو التطبيق الفعلي لتلك الفتاوى التي بثّت اليأس والقنوط في قلوب المسلمين بتحريم الغناء والسماع على صعيد الواقع الفعلي، وتجريم كل من يستمع إليه أو يقول بحلّه... وهذا الغرض الذي حملنا على جمع هذه الرسالة؛ لأن في الناس من يزعم لقلّة عرفانه بعلوم الاستدلال، وتعطل جوابه على الدراية بالأقوال، أن تحريم الغناء بالآلة وغيره من القطعيّات المُجمع على تحريمها... وقد علمت أن هذه فرية فيها مرية وجهالة بلا محالة، وقصر باع بلا نزاع. فلا يخفى على عارف أن رمي المبيحين للغناء من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وجماعة من أئمة المسلمين بارتكاب محرم قطعًا، أمر من أشنع الشنع، وأبدع البدع،

وأوحش الجهالات، وأفحش الضلالات، فقصدنا بهذه الرسالة الذبّ عن أعراض الصفوة المختارة من الصحابة الطيبين الطاهرين، وعلى رأسهم سيد المرسلين، ومن سار على نهجهم من التابعين وأئمة الإسلام المجتهدين».

تناول الثقفي في كتابه موضوعات متعددة، من أبرزها: مفهوم الغناء والموسيقى وتاريخ نشأتهما، أنواع الغناء، وأسماء الآلات الموسيقية، والمقامات الصوتية، أسماء المغنين والمغنيات في عهد الرسول ﷺ، وفي زمن الصحابة، وعبر الزمان السابق واللاحق، وذكر أسماء من أباح الغناء واستمع إليه من الصحابة والتابعين، ونقاش مفصل حول موقف المذاهب الفقهية من الغناء وأدلتها، وأحكام الرقص، والتصفيق والتغريد، إضافة إلى نقاش حول عدالة المغني وحكم كسبه. وغيرها من القضايا التي تناولها بأسلوب علمي دقيق يقوم بعرض المسألة وتحرير محل النزاع، وحصر أدلة كل مذهب، ثم تمحيصها وتوثيقها، فمناقشتها والمقارنة بينها ثم الترجيح.

انتهى الشيخ الثقفي من كتابة هذا المؤلف عام 1992، وانتظر محاولًا الحصول على ترخيص يسمح له ببيعه وتوزيعه داخل السعودية، حاول عدة مرات لكن لم يُفلح في الحصول على إذن، فاضطر إلى طباعته في القاهرة عام 1996 ونُشر عن دار البيان للطباعة والنشر، لكنه ظلَّ يأمل أن يحصل على إذن بتوزيعه داخل السعودية، لكنه لم يستطع ذلك أيضًا. حول ذلك يقول الثقفي في إحدى مذكراته: «عرضت هذا الكتاب على سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، وناشدته بالله أن يهدي لي عيوبي إن كان في هذا المؤلف ما يؤاخذ عليه. فأفادني أنه لا اعتراض له على شيء منه. فطلبت من سماحته أن يكتب لمن يلزم بترخيص دخول الكتاب إلى المملكة»[1]، ولكن تمضي الأيام والأعوام ولم يحدث من ذلك شيء.

(1) جاء ذلك في مذكرات كتبها الشيخ سالم الثقفي، احتوت على مراسلات بينه وبين الشيخ ابن باز، وخطابات موجهة نحو بعض المسؤولين من أجل الحصول على فسح الكتاب، وقد اطلعت على تفاصيل لقائه وحواره مع الشيخ ابن باز من خلال هذه المذكرات الخاصة التي حصلت على نسخة منها من ابنه يعلى الثقفي، فله جزيل الشكر.

أحاديث المخترعات
بين أبي بكر الجزائري وحمود التويجري

الشيخ جابر بن موسى أبو بكر الجزائري واحد ممن وفدوا إلى السعودية، واستوطنوا الحجاز للسكنى والتعليم والعمل، حيث قدم لأداء الحج والعمرة عام 1953 مع بعض رفاقه من الجزائر، منهم عمه عيسى الذي كان ينصحه بعدم العودة إلى البلاد والبقاء في المدينة المنورة ومجاورة الرسول ﷺ، والتدريس في الحرم النبوي. ورغم أن أبا بكر كان عازمًا العودة إلى الجزائر بعد أداء فريضة الحج، إلا أن وفاة عمه بُعيد أداء المناسك أثّرت في نفسه كثيرًا فقرر البقاء في المدينة وعدم العودة.

بعد سنتين تلقى أبو بكر إجازة من رئاسة القضاء بمكة المكرمة للتدريس في المسجد النبوي، فأصبحت زاويته في الحرم من أشهر الحلق، والتفَّ حوله عدد كبير من الوافدين والطلاب العرب على وجه الخصوص من شمال أفريقيا، نظرًا لتجربته وخلفيته، وأصوله الفقهية المالكية، ومحاولاته الجاهدة لتوطين نفسه داخل البيئة العلمية السلفية بالسعودية.

كان الجزائري مهتمًا بالوعظ والسيرة والتفسير والتصوف، وله في ذلك مؤلفات عدة منها (منهاج المسلم) وهو كتاب في الآداب والأخلاق والعبادات، وكتاب (أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير) وهو تفسير مبسط وموجز للقرآن الكريم، ويعد من أشهر كتبه، كما ألف في السيرة أيضًا كتاب (هذا الحبيب يا محب).

ونظرًا لوفادته الجديدة وسط البيئة السلفية بالسعودية، حاول الجزائري أن يقطع الطريق على من يشكك في «عقيدته» ومنهجه، فألف كتابًا صغيرًا عام 1983 أطلق فيه نداء غريبًا، سماه (إلى التصوف... يا عباد الله) ربما تأخذك الدهشة حين تقرأ العنوان، والتعريف المكتوب تحت المؤلف (المدرس بالمسجد النبوي والجامعة الإسلامية) إلا أنك حين تتصفّحه تجده قد تضمن هجومًا شرسًا على الدعوات والطرق الصوفية،

لما تحتويه من بدع وشركيات وخرافات، خاتمًا كتابه بأن «الإسلام الصحيح هو البديل عن التصوف المنبوذ» مما يجعلك تستغرب هذا العنوان المناقض لمحتوى الكتاب.

تتسم مجمل رسائل الجزائري ومؤلفاته بالإنشائية الدعوية الترغيبية في القيم والأخلاق الإسلامية، وهذا أمر يمكن ملاحظته لأي مطلع عابر على كتب ومحاضرات الجزائري، وفي هذا السياق اهتم بموجة الإعجاز العلمي، وحاول ربط كثير من نصوص الكتاب والسُنّة بالتطورات التقنية والاجتماعية والثقافية الحديثة.

في عام 1984 نشر الجزائري كتابًا طريفًا في محتواه وأفكاره يتكون من رسالتين، الأولى بعنوان: (الأحاديث النبوية الشريفة في أعاجيب المخترعات الحديثة)، والثانية بعنوان: (اللقطات فيما ظهر للساعة من علامات)، وسر طرافة هاتين الرسالتين في النتائج التي توصل إليها الجزائري، وربما لم يسبقه إليها أحد.

في بداية رسالته التي تناولت أحاديث المخترعات والمكتشفات قال الجزائري إن هذه المخترعات العجيبة قد تحدث عنها النبي ﷺ، «وإن كان ذلك بعبارات وإشارات بعضها قريب جدًا من صورة المخبر به، وبعضها بعيد شيئًا ما، غير أن ما أخبر به النبي ﷺ لا يُفهم على حقيقته إلا عند ظهوره في الوقت المحدد، مثال ذلك السيارات فهي لم تكن موجودة في عهد الصحابة، ولم يكونوا يعرفون غير الحصان والبغل والحمار كوسيلة للتنقل، لكن وردت الإشارة إلى السيارات والمراكب الحديثة في الأثر النبوي: (سيكون من أمتي رجال يركبون على السروج كأشباه الرحال ينزلون بها على أبواب المساجد، نساؤهم كاسيات عاريات...) وحين حدّث بهذا الحديث لم يكن من سمعه يفهم معناه، لكن حين ظهرت السيارة ومقاعدها التي تشبه سروج الخيل حقًا، ثم إنها نظيفة يمكن الوقوف بها جانب المسجد كما قال، فالحديث صوّر هذا المركوب المجهول بصورة انطبقت تمامًا على السيارات، فكان ذلك علمًا من أعلام النبوة المحمدية».

ابتدأ الجزائري بعد ذلك رسالته بحديث منفرد حول كل مخترع جديد على حدة مدللًا عليه من النصوص الدينية. وهو يتحدث في ذلك الوقت عن الاختراعات التي ظهرت وانتشرت في ستينيات القرن الماضي، وربما كان سيحتاج إلى جهد ووقت أطول للرصد والتدليل على الاختراعات الحديثة التي تكاثرت وتعاظمت في الألفية الثالثة.

تساءل الجزائري بعد ذلك عن الراديو (المذياع)، قائلًا: «هل أخبر الرسول ﷺ بما يدل على هذه الآلة، وأنها ستوجد في آخر الزمان؟... الجواب نعم أشار إلى ذلك إشارة واضحة، وسوف يرى القارئ أنها أفصح عبارة في دلالتها على آلة المذياع العجيبة، فقد أخرج الدارمي في مسنده هذا الحديث القدسي «أبث العلم في آخر الزمان حتى يعلمه الرجل والمرأة والعبد والحر والصغير والكبير، فإذا فعلت ذلك أخذتهم بحقي عليهم»، ووجه الاستدلال بهذا الحديث على المذياع في قوله (أبث العلم...) فآلة المذياع اليوم دخلت إلى الناس في بيوتهم وغشيت مجالسهم وصاحبتهم في حلهم وترحالهم، وبواسطتها عمّت الثقافة اليوم في البوادي والحضر... وبهذا يتأكد لنا أن الرسول قد أخبر عن اختراع آلة الراديو ووقع ما أخبر به كما هو». (رسائل الجزائري 3 / 445).

أما عن النصوص التي أشارت إلى الطائرات وحاملات القذائف والنفّاثات الحربية، فيؤكد الجزائري أنه قد ورد ذكر لها في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ۝٥ ﴾[1]، يقول: «ففي هذه الآية تصوير رائع للطائرات النفاثة، وهي تقذف على تجمعات الجيوش المعادية، فتحيلها إلى شبه زرع رعته الماشية فحطمته تحطيمًا»!

وفي فقرة خاصة بعنوان (الهاتف السلكي واللاسلكي والتلغراف والتلكس) يقول الجزائري إن هذه الآلات من أنفع المخترعات الحديثة، وقد ورد الإشارة إليها في أحاديث عديدة منها، ما رواه النسائي في سننه «إن من أشراط الساعة أن يفشو المال، وتفشو التجارة، ويظهر القلم، ويبيع الرجل البيع فيقول: لا، حتى أستأمر تاجر بني فلان»... يعلق الجزائري قائلًا: «والدليل من هذا الحديث على آلة الهاتف والتلغراف قوله (حتى أستأمر تاجر بني فلان) إذ طلب التاجر الأمر والإذن من تاجر بعيد قبل أن يبت الصفقة يحتاج إلى وقت طويل نظرًا لتباعد البلدان، أما عند ظهور آلة التليفون، بنوعيه التلغراف والتلكس، فإن التاجر يتصل بآخر ويسأله عن القيمة قبل أن يتم البيع». يختم الجزائري بعد ذلك هذه الفقرة بقوله: «وبهذا ثبتت نبوة نبينا، وتقررت رسالته ﷺ، كما تأكد قرب الساعة إذ هذه الأخبار الصادقة من أشراطها».

(1) سورة الفيل، الآيات: 3، 4، 5.

ثم تحدث بعد ذلك في فصول مشابهة حول آلة التسجيل، أو ما سماها بـ(كلام الجمادات)، وآلة التصوير الفوتوغرافي، وغيرها من المخترعات، التي لا ينقضي العجب من تكلف الجزائري في محاولته لربطها مع النصوص الدينية التي تدل على أَمارات آخر الزمان.

المظاهرات ونظرية داروين من علامات الساعة!

«إن مؤسس النظام الكشفي العالمي هو رجل بريطاني موصوف باللوطية، فحركة الكشافة تقوم على تجنيد الأحداث المميزين الذين لم يناهزوا البلوغ بعد، لأجل رياضة أبدانهم وتعويدهم على أعمال إنسانية محضة، ثم يجبرونهم في المعسكرات الكشفية على كشف أفخاذهم لمتعة النظر إليها وهي عارية بيضاء نقية، وقد تكون تسميتها بـ(الكشافة) مشتقة من الكشف عن الأفخاذ». هكذا يرى الشيخ أبو بكر الجزائري حركة الكشافة في رسالته (اللقطات فيما ظهر للساعة من علامات).

يرى الجزائري أن ظهور حركة الكشافة يُعتبر من علامات قرب الساعة، وأن انتشارها بين المسلمين واستحسانهم لها أمارة من أَمارات الشر، مستدلًا على ذلك بالحديث النبوي الذي ذكر عددًا من خصال قوم لوط، ومنها: «والمشي في الأسواق والأفخاذ بادية» (رواه الديلمي)، قائلًا: «فظهور الكشافة علامة من علامات الساعة، فلم يعرف الناس من قبل المشي في الأسواق والأفخاذ بادية إلا بعدما ظهرت المعسكرات الكشفية».

الحديث عن علامات الساعة وأشراطها أحد الفنون الجانبية المتصلة بدراسة النصوص الدينية، وصدر في ذلك مؤلفات عديدة ومتنوعة، فيها الغَث والسمين، وحملت بين طياتها بعضًا مما يصح، وكثيرًا مما لا يصح، وكثيرًا مما يعتبر الجهل به أولى وأسلم. لكن الملفت في رسالة (اللقطات) للجزائري هو استماتته في تنزيل بعض النصوص على المتغيرات الاجتماعية والثقافية، وربط ذلك بعلامات الساعة بشكل متعسف غريب، في استنتاجات يحتار أمام بعضها القارئ هل يضحك، أم يندهش، أم يبتسم لظرافة الرأي والتحليل.

من ذلك حديثه عن المظاهرات، وكيف أنها أصبحت أيضًا هي الأخرى شرطًا من أشراط الساعة، يقول: «المظاهرات هي خروج المواطنين من منازلهم وأعمالهم

وتجمعهم في الساحات العامة يحملون لافتات ويهتفون بأعلى صوتهم مطالبين بما يريدون تحقيقه... هي علامة لقرب القيامة، يدل على ذلك ما رواه الطبراني «ثلاث إذا رأيتموهن فعند ذلك تقوم الساعة» ومنها قوله «خراب العامر، وعمار الخراب، وأن يكون الغزو نداء» والشاهد هنا قوله «الغزو نداء»؛ أي «رفع أصوات المتظاهرين، الذين يعدون هذه النداءات جهادًا. فالمظاهرات لم تكن معروفة في العالم من قبل، لكنها ظهرت اليوم، وذلك آية على قيام الساعة، وقرب نهاية الزمان... فهل من تائب يا عباد الله».

في موضع آخر تحدث الجزائري عن نظرية داروين، التي كانت مدار جدل محتدم بعد الاهتمام بها في العالم العربي بين المفكرين والمثقفين منذ أواسط القرن الماضي. ورغم أن هذه النظرية تكاد تكون بمثابة القانون العلمي الآن في علم الجينات الحديث، إلا أن الجزائري يقرر بكل صراحة أن «نظرية داروين قد أنكرها وكفر بها علماء الكون والطبيعة في كل أوروبا وأميركا، وبالغوا في إنكارها حتى وصفها بعضهم أنها نظرية أبوها الكفر، وأمها القذارة. لكن المؤسف أنها تسللت إلى بعض مدارس المسلمين».

يؤكد الجزائري أن هذه الفتنة ـ نظرية داروين ـ قد أخبر عنها النبي ﷺ قبل ألف وأربعمائة سنة، حيث «ورد في بيانها ورفضها نص صريح الدلالة، نص يجتثها من أصلها، ويلقي بها في سلة المهملات». والحديث الذي جاء ردًا عليها ـ كما يقول الجزائري ـ هو ما روي في الصحيح من قوله ﷺ: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه فإن الله تعالى خلق آدم على صورته». أورد الجزائري عدة تأويلات لهذا الحديث، لتفسير الضمير في قوله «صورته»، ـ وهي مسألة من أشهر المسائل الخلافية في مباحث العقيدة ـ. ومن هذه التأويلات أن الله خلق آدم على صورته عز وجل، لكن الجزائري يعلق على هذا القول بأنه «محال عقلًا وشرعًا، فسبحانه ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفؤ ولا مثل بحال». ثم رجّح أن يكون معنى الحديث هو أن «الله تعالى خلق آدم على صورته التي ورثها أبناؤه عنه، ولازم هذا أن آدم عليه السلام لم يتطور في خلقه، بل خلقه الله يوم خلقه على صورته التي توارثها أبناؤه جيلًا بعد جيل، فلم يطرأ عليه تغير أو تبدل... وهذه معجزة محمدية، وشاهد على إبطال النظرية الداروينية».

لكن هذه الاستنتاج الذي طار به الجزائري فرحًا، ربما أوقعه في المحظور، فوجه له الشيخ حمود التويجري نقدًا لاذعًا في كتاب ألفه خصيصًا في الرد عليه، حيث قال: «إن

الجزائري زلّ في هذا الموضع زلة شنيعة، حيث قرر قول الجهمية وأخذ به وخالف قول أهل السُنّة والجماعة وزعم أن قولهم باطل ومحال عقلًا وشرعًا، فقول أهل السُنّة إن آدم خُلق على صورة الرحمن، ويُسلك في هذا الحديث كما يُسلك في أحاديث وآيات الصفات، تمر كما جاءت ولا يقال فيها كيف ولِمَ، بل تقابل بالتصديق والتسليم، وترك النظر والتأويل. وليس في الحديث شيء من الباطل، بل الباطل رد الحديث الصحيح، وتأويله بما يوافق أقوال الجهمية ومذاهبهم الباطلة». لكن لم يفت التويجري أن يؤكد في ثنايا كلامه أن نظرية داروين تعتبر «كفرًا صريحًا، ومقالة خبيثة لا يؤمن بها إلا من ينكر الخالق، ويرى أن المخلوقات تكونت من قبل الطبيعة لا بفعل الرب».

الشيخ حمود التويجري (توفي 1992) من علماء نجد، كان سلفيًا حنبليًا صريحًا، يرفض المظاهر الحديثة وينبذها، اشتهر كثيرًا بالردود والسجالات العلمية، وتربطه صلة وثيقة بالشيخ ابن باز، حيث كان يعهد إليه ببعض الكتب والرسائل التي تحتاج إلى مراجعة أو رد، فيؤلف التويجري رسالة في الرد على هذا المؤلف أو ذاك، ويضعه على ميزان «المنهج السلفي»، وفي أحيان كثيرة يقدم له الشيخ ابن باز، كما في رسائله: «الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر»، و«فصل الخطاب في الرد على أبي تراب»، و«عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن»، و«إعلان النكير على المفتونين بالتصوير»، وغيرها.

بعد صدور رسالتي الجزائري بسنة، رد عليه حمود التويجري بكتاب صغير عنوانه (تنبيهات على رسالتين للشيخ أبي بكر الجزائري)، قال فيه: «لقد وجدت من المهم جدًا التنبيه على الأخطاء الواقعة في الرسالتين، وضرورة نشرها ليطلع عليها كل من اطلع على كتاب الجزائري».

أبرز مؤاخذات التويجري على الجزائري هو اعتماده على أحاديث ضعيفة لا تصح، أو أنه يورد في الأحاديث كلمات دخيلة قد تكون مصحّفة أو لا أصل لها. أما فيما يتعلق باستنباطات الجزائري فيرى التويجري أنها في أغلبها متكلفة، وبعيدة الدلالة، وفي ذلك يعلق على استدلال الجزائري بذكر الطير الأبابيل في سورة الفيل على أن القرآن دل على وجود الطائرات النفاثات، فيقول: «ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من التكلف والقول في القرآن بغير علم، وحمل القرآن على غير محامله، وما أعظم ذلك وأشد خطره... بل إن كثيرًا مما تأوله الجزائري على ظهور المخترعات الحديثة

لا يخلو من التكلف في التطبيق، وأخشى أن يدخل بعضه في القول على رسول الله ﷺ بما لم يقل».

التويجري في تعقيبه على رسالتي الجزائري لم يعلق كثيرًا على النتائج وإسقاطات النصوص على الواقع، بقدر ما كان معنيًا بتخريج الأحاديث، وبيان حكمها صحة أو ضعفًا حيث حكم على مجمل الأحاديث التي أوردها الجزائري إما بالضعف أو بالوضع، كما في النصوص التي استشهد بها في مسألة الكشافة والمظاهرات.

لكن التويجري لم يتمالك نفسه أمام قصة تحدث عنها الجزائري في معرض تفسيره لحديث «لتتبعنّ سنن من كان قبلكم شبرًا بشبر وذراعًا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لاتبعتموهم»، يروي الجزائري: «حضرت بمدينة وجدة بالديار المغربية مجلسًا فقيل هذا الواعظ الفلاني، قد فسر جحر الضب في الحديث بلبس السروال الطويل الضيق (البنطلون)، فاستوجهت هذا التأويل واستملحته للغاية، فالسروال الضيق أشبه بجحر الضب، وقد قلد فيه المسلمون اليهود والنصارى ولبسوه مع أنه يكره في الصلاة وينافي الحياء».

فعلّق عليه التويجري: «هذا التفسير غريب جدًا، وأغرب منه استيجاهه واستملاحه للغاية، ولعل المفسر والمستوجه المستملح لا يعرفان الضب ولا جحره، إذ لو عرفاهما لما عدلا إلى التأويل المتكلف، وإنه ليخشى على من فسر جحر الضب في الحديث بالسروال الضيق الطويل أن يكون داخلًا في عموم قوله ﷺ «من يقل عليَّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار».

حقيقة المسيح الدجّال
بين ابن عثيمين ورشيد رضا

في خبر قديم نشرته صحيفة شمس السعودية ينتمي إلى سلسلة أخبار العجائب والشائعات التي تُنسج حول علامات آخر الزمان، وأمارات أشراط الساعة، ويُصنع منها مادة صحفية قابلة للإثارة والتداول، أشارت الصحيفة إلى واقعة متكررة في خبر عنوانه (داعية سعودي: الطفل الإسرائيلي المشوه ليس المسيح الدجّال)، وفي نص الخبر تشير الصحيفة: «فنّد داعية إسلامي ما أثير من قضية ولادة المسيح الدجّال ممثلًا في صورة رضيع يهودي ولد أخيرًا في إسرائيل بعين واحدة في منتصف رأسه، وبعد شهور من شائعات مماثلة لظهور المسيح الدجّال في باكستان والسعودية وإيران، أحيت المواقع الإلكترونية مجددًا وبشكل واسع رسائل بصور الرضيع المشوه باعتباره يحمل سمات المسيح الدجّال، لكن خالد الشايع الداعية الإسلامي استبعد صحة الشائعة، مؤكدًا أن المسيح الدجّال ليس طفلًا ننتظر ولادته، فالذين يرددون هذه الأقاويل جاهلون بواقع العلم الشرعي، وشدد على أن المسيح الدجّال موجود الآن ويبلغ مبالغ الرجال في تقديره العمري».

بغضّ النظر عن هذه القصة المكررة التي فقدت جاذبيتها لكثرة تشابهها، إلا أن تعليق الداعية الشايع في الأخير حين ذكر أن المسيح الدجّال «ليس طفلًا ننتظر ولادته بل هو موجود وحي»، يشير إلى نقطة جدلية حسّاسة حول قضية المسيح الدجّال، ودار حولها الكثير من النقاش والأخذ والرد. مع أنه في موقفه يمثل الرأي الفقهي السائد الذي يستند إلى حديث الجسّاسة في صحيح مسلم، من حديث فاطمة بنت الضحاك في القصة التي رواها تميم الداري، أن المسيح الدجّال موجود في جزيرة، ولا يزال حيًا حتى اليوم، وفيه ما نصه: «... دخلوا الجزيرة، فلقيتهم دابة أهلب كثير الشعر. لا يدرون ما قبله من دبره. من كثرة الشعر. فقالوا: ويلك! ما أنت؟ فقالت: أنا الجسّاسة. قالوا:

وما الجسّاسة؟ قالت: أيها القوم! انطلقوا إلى هذا الرجل في الدير. فإنه إلى خبركم بالأشواق. قال: لما سمّت لنا رجلًا فرقنا منها أن تكون شيطانة. قال فانطلقنا سراعًا. حتى دخلنا الدير. فإذا فيه أعظم إنسان رأيناه قط خلقًا، وأشده وثاقًا».. إلخ.

هذا الحديث على الرغم من أنه في صحيح مسلم، إلا أن الشيخ محمد بن عثيمين اتخذ منه موقفًا مغايرًا شهيرًا، مخالفًا لرأي أغلب المحدثين، حيث رد الحديث، واعتبره مخالفًا لنصوص أخرى أكثر وضوحًا، معتبرًا أن الدجّال مخلوق يولد ويخرج في آخر الزمان، وليس شخصًا حيًا يعيش حتى اليوم في جزيرة مجهولة، واصفًا الحديث بأنه «لا تطمئن إليه النفس، وفيها منه شيء».

سئل ابن عثيمين عدة مرات عن موقفه من حديث الجسّاسة في صحيح مسلم فأجاب بقوله: «ذكرنا هذا مستدلين بما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ قال: «إنه على رأس مئة سنة لا يبقى على وجه الأرض ممن هو عليها اليوم أحد». فإذا طبقنا هذا الحديث على حديث تميم الداري صار معارضًا له؛ لأن ظاهر حديث تميم الداري أن هذا الدجّال يبقى حتى يخرج، فيكون معارضًا لهذا الحديث الثابت في الصحيحين. وأيضًا فإن سياق حديث تميم الداري في ذكر الجسّاسة في نفسي منه شيء، هل هو من تعبير الرسول ﷺ أو لا»، وفي موضع آخر قال: «حديث الجسّاسة يخالف ما ورد في صفة الدجّال في الصحيحين أنه رجلٌ قصير، قَطط، جعد الرأس أشبه ما يكون بعبد العزى بن قطن. والجسّاسة ليس على هذا السياق». وذكر في فتوى أخرى أيضًا: «النفس لا تطمئن إلى صحة حديث الجسّاسة عن النبي؛ لما في سياق متنه من النكارة، وقد أنكره الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره إنكارًا عظيمًا؛ لأن سياقه يبعد أن يكون من كلام النبي ﷺ». فسأله أحد الحضور: «هل قال به أحد من السلف قبل محمد رشيد رضا؟ فقال الشيخ: لا أعلم، لكن لا يشترط، وأنا لم أتتبع أقوال العلماء فيه؛ لكن في نفسي منه شيء».

هذا الرأي المتفرد من الشيخ ابن عثيمين يمثل موقفًا صريحًا وقويًا، ومحاولة جادة لقطع الطريق أمام تضخم أحاديث وأخبار قصص آخر الزمان التي تكثر فيها المرويّات الباطلة والضعيفة، وتستند في قدر كبير منها إلى حكايات بني إسرائيل، كما أن استناده إلى رأي الشيخ رشيد رضا هو بحد ذاته إشارة إلى موقف عقلاني واضح من هذه المسألة، فالشيخ رشيد رضا لديه إرث واسع وجريء في الموقف الحازم من أخبار آخر الزمان، حيث أنكر أحاديث المهدي، وشكّك في نزول عيسى آخر الزمان، كما

أورد فصلًا مطولًا في تفسير سورة الأعراف رد فيه حديث الجسّاسة، وجرّد شخصية المسيح الدجّال من الكثير من القصص والأساطير التي ألصقت بهذه الشخصية، من أنه يأمر السماء فتمطر أو يحيي الموتى، أو يشق البحر.. إلخ.

ومن ملخص قوله حول هذه المسألة، يقول في تفسير المنار: «إن أحاديث الدجّال مشكلة من وجوه: أحدها منافاتها لحكمة إنذار القرآن الناس بقرب قيام الساعة وإتيانها بغتة. ثانيها: ما ذكر فيها من الخوارق التي تضاهي أكبر الآيات التي أيّد الله بها أولي العزم من المرسلين أو تفوقها، وتُعد شبهة عليها كما قال بعض علماء الكلام، وعد بعض المحدثين ذلك من بدعتهم، ومن المعلوم أن الله ما آتاهم هذه الآيات إلا لهداية خلقه، التي هي مقتضى سبق رحمته لغضبه، فكيف يؤتي الدجّال أكبر الخوارق لفتنة السواد الأعظم من عباده... ثالثها: وهو من متعلقات ما قبله، أن ما عُزي إليه من الخوارق مخالف لسنن الله تعالى في خلقه، وقد ثبت بنصوص القرآن القطعية أنه لا تبديل لسنته تعالى ولا تحويل. وهذه الروايات المضطربة المتعارضة لا تصلح لتخصيص هذه النصوص القطعية ولا لمعارضتها، فالنتيجة أنها نصوص متعارضة تعارضًا كثيرًا يوجب تساقطها».

يرى رشيد رضا أن هذه الأساطير والخرافات تسربت إلى المسلمين عبر بني إسرائيل، حيث يقول: «منه يعلم أيضًا أن يد بطل هذه الإسرائيليات الأكبر كعب الأحبار قد لعبت لعبها في مسألة الدجّال... فبمثل هذه الخرافات كان كعب الأحبار يغش المسلمين ليفسد عليهم دينهم وسنتهم، وخدع به الناس لإظهار التقوى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

يضيف الشيخ رشيد: «جملة أخبار الدجّال قالوا: إنها متواترة، يعنون التواتر المعنوي، وهو أن لها أصلًا، وإن لم يتواتر شيء من رواياتها. ويدل القدر المشترك منها على أن النبي ﷺ كشف له وتمثل له ظهور دجّال في آخر الزمان يظهر للناس خوارق كثيرة وغرائب يفتتن بها خلق كثير، وأنه من اليهود، وأن المسلمين يقاتلونه ويقاتلون اليهود في هذه البلاد المقدّسة وينتصرون عليهم، وقد كشف له ذلك مجملًا غير مفصل ولا بوحي عن الله تعالى - كما كشف له غير ذلك من الفتن - فذكره فتناقله الرواة بالمعنى فأخطأ كثير منهم، وتعمد الذين كانوا يثبتون الإسرائيليات الدسّ في رواياته، ولا يبعد أن يقوم طلاب الملك من اليهود الصهيونيين بتدبير فتنة في هذا المعنى يستعينون عليها

بخوارق العلوم والفنون العصرية كالكهرباء والكيمياء وغير ذلك والله أعلم».

وقد كان لأستاذ رشيد رضا، الشيخ محمد عبده موقف أكثر صراحة وجرأة في وصف مسألة المسيح الدجّال حيث قال: «إن الدجّال هو رمز للخرافات، والدجل، والقبائح».

هل تصح أحاديث فتح القسطنطينية... وهل تنطبق على العثمانيين؟

غالبًا ما ينجذب الناس لأخبار أشراط الساعة وأحاديث آخر الزمان، فهي ممتعة مليئة بالقصص المثيرة، والغرائب والعجائب، والأحداث الخارقة لقوانين الطبيعة. كما أنها تُشبع فضول الإنسان في الاطلاع على جانب من أحوال المستقبل، وتكشف له جزءًا من أستار الغيب.

لذلك أصبحت أَمارات الساعة، وأحاديث الفتن والملاحم، سوقًا رائجة للإثارة والجذب والتسويق، فامتلأت المصنفات فيها بالغَث والرخيص من الروايات الواهية المكذوبة، وتكاثرت الكتب التجارية التي تجدها منثورة على الأكشاك في الطرقات، أو الرفوف الأولى من المكتبات، واختلطت بكثير من الأساطير والخرافات، ومغامرات الخيال، وموروثات الأمم الماضية.

وعلى الرغم من أن الأحاديث الصحيحة الواردة في أشراط الساعة محدودة ومعدودة، إلا أنك تجد هذا الكم الهائل من كتب آخر الزمان ومصنفاته، محشوًا بمعلومات وتفاصيل لا معنى لها، ولا قيمة، ولا يترتب عليها أي أمر يتعلق بواقع الإنسان وحياته اليومية.

لذلك نفهم رأي الإمام أحمد بن حنبل الشهير، حين وصف مرويّات أشراط الساعة والفتن والملاحم بأنها لا أصل لها، ولا تصح، إذ روى عنه ابن تيمية هذه المقولة، يقول: «ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثرُهُ كالمنقول في المغازي والملاحم؛ ولهذا قال الإمام أحمد: ثلاثةُ أمور ليس لها إسناد: التفسيرُ والملاحمُ والمغازي، ويروى: ليس له أصلٌ، أي: إسنادٌ؛ لأن الغالبَ عليها المراسيل، مثل ما يذكره عروة بن الزبير والشعبي والزهري وموسى بن عقبة وابن إسحاق ومَنْ بعدهم، كيحيى بن سعيد الأموي والوليد بن مسلم والواقدي ونحوهم في المغازي».

وقد فسّر الإمام الخطيب مقصود الإمام أحمد من ذلك، فقال: «فأما كتب الملاحم، فجميعها بهذه الصفة، وليس يصح في ذكر الملاحم المرتقبة، والفتن المنتظرة غير أحاديث يسيرة اتصلت أسانيدها إلى الرسول ﷺ من وجوه مَرضية، وطرق واضحة جلية»، وقال أيضًا: «أما أحاديث الملاحم وما يكون من الحوادث فأكثرها موضوع، وجلّها مصنوع، كالكتاب المنسوب إلى دانيال، والخُطب المروية عن عليّ بن أبي طالب».

وقد وافقه في ذلك يحيى بن معين، إذ أكد قائلًا: «هذه الأحاديث كلها التي يحدثون بها في الفتن، وفي الخلفاء، تكون كلها كذبًا وريحًا، لا يعلم هذا أحد إلا بوحي من السماء».

وربما يرجع سبب كثرة المرويّات الضعيفة في أحاديث آخر الزمان إلى أن المحدثين لا يشددون في نقدها، ولا يعملون فيها المعايير ذاتها التي يعملونها مع أحاديث الحلال والحرام، لأن غاية ما في أحاديث علامات الساعة هو الإخبار، ولا يترتب عليها عمل أو أحكام تكليفية، لذلك قال يحيى بن سعيد: «كنا إذا روينا في التفسير والمغازي وفضائل الأعمال تساهلنا، وإذا روينا في الحلال والحرام شددنا». ورغم ذلك فإنه لا يجوز أن يُحتج على الإطلاق بأي حديث موضوع، أو مكذوب، أو منكر، أو فيه كذاب، أو ضعيف جدًا، لا يحتج بهذا في أي باب من الأبواب الشرعية.

ومن الأمثلة على أحاديث آخر الزمان التي كثر فيها الخلاف، وضعف العلماء أغلب مرويّاتها، حادثة فتح القسطنطينية، إذ وردت فيها نصوص متعددة، منها ما ورد عن معاذ بن جبل، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الملحمة الكبرى وفتح القسطنطينية، وخروج الدجّال في سبعة أشهر»، ورد في الجامع، وعند ابن ماجة وابن عربي وابن داوود، وكلها طرق حكم عليها الألباني بالضعف.

لكن أصح ما في الباب ما رواه مسلم عن حادثة فتح القسطنطينية، ومن تفاصيلها يتضح أنها مرتبطة بعلامات الساعة الكبرى، وخروج المسيح الدجّال، وتدل على أن هذا الفتح لم يحدث بعد بل «يكون بعد قتال الروم في الملحمة الكبرى وانتصار المسلمين عليهم، فعندئذ يتوجهون إلى مدينة القسطنطينية فيفتحها الله للمسلمين بدون قتال، وسلاحهم التكبير والتهليل». في الحديث عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال:

«سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر؟ قالوا: نعم يا رسول الله! قال: لا تقوم الساعة حتى يغزوها سبعون ألفًا من بني إسحاق. فإذا جاؤوها نزلوا. فلم يقاتلوا بسلاح ولم يرموا بسهم. فيقولون: لا إله إلا الله والله أكبر. فيسقط أحد جانبيها. قال ثور (أحد رواة الحديث): لا أعلمه إلا قال: الذي في البحر. ثم يقولوا الثانية: لا إله إلا الله والله أكبر. فيسقط جانبها الآخر. ثم يقولون الثالثة: لا إله إلا الله والله أكبر. فيفرج لهم. فيدخلوها فيغنموا. فبينما هم يقتسمون الغنائم، إذ جاءهم الصريخ فقال: إن الدجّال قد خرج. فيتركون كل شيء ويرجعون».

لكن قصة فتح القسطنطينية وردت في حديث آخر، فأثارت خلافًا، خصوصًا حين نزلها بعضهم على الواقع، واعتبروا أن فتح العثمانيين للقسطنطينية هو المقصود بالحديث، مع أن في ذلك مخالفة واضحة لرواية مسلم. فقد روى عبد الله بن بشر الغنوي عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لتفتحنّ القسطنطينية، فلَنِعْمَ الأمير أميرها، ولَنِعْمَ الجيش ذلك الجيش»، من رواية عبد الله بن بشر، وهو مجهول، لم يوثّقه إلا ابن حبان، لذلك ذكره الألباني في «السلسلة الضعيفة» وقال: «ضعيفٌ... وجملة القول: إن الحديث لم يصحّ عندي».

وقد علق الشيخ حمود التويجري في رسالة له بعنوان (إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراط الساعة) على من يربطون هذا الحديث ويسقطونه على فتح العثمانيين، إذ قال: «وقد فتحت القسطنطينية في سنة سبع وخمسين وثمانمئة، على يد السلطان العثماني التركماني محمد الفاتح (وسمي الفاتح لفتحه القسطنطينية)، ولم تزل القسطنطينية في أيدي العثمانيين إلى زماننا هذا، وهذا الفتح ليس هو المذكور في الأحاديث التي تقدم ذكرها؛ لأن ذاك إنما يكون بعد الملحمة الكبرى، وقبل خروج الدجّال بزمن يسير؛ ويكون فتحها بالتسبيح والتهليل، والتكبير لا بكثرة العدد والعدة؛ كما تقدم مصرحًا به في غير ما حديث من أحاديث هذا الباب، ويكون فتحها على أيدي العرب لا أيدي التركمان».

وقد كان من توابع ربط حديث فتح القسطنطينية بالعثمانيين أن ألف في ذلك الدكتور الإماراتي عيسى بن عبد الله الحميري، كتابًا بعنوان «تصحيح المفاهيم العقدية، في الصفات الإلهية» انتصر فيه لمذهب الأشاعرة والماتريدية، إذ قال بأن حديث «نعم الأمير أميرها، ونعم الجيش ذلك الجيش»، فيه تزكية من النبي ﷺ لجيش

العثمانيين الذين فتحوا القسطنطينية، فـ«قائد الجيش محمد الفاتح ماتريدي المعتقد صوفي المشرب، وجيشه كان من الأشاعرة والماتريدية، وفي هذا الحديث تزكية لهم ولمعتقدهم»، كما يقول الحميري. فأثارت هذا المسألة نقاشًا في الأوساط العلمية السلفية، فردّ الدكتور إبراهيم الحقيل في دراسة مختصرة بعنوان: (إبطال الاحتجاج بحديث فتح القسطنطينية على صحة مذاهب المبتدعة)، قرر فيها ضعف هذا الحديث، وأنه حتى لو صح فإنه لا ينطبق على فتح العثمانيين، «فالأحاديث المتضافِرة في فتح القسطنطينية كلها تذكر فتحًا غير هذا الفتح، والفتح المذكور في هذا الحديث مجمل، والقاعدة: حمل المُجْمَل على المُبَيَّن؛ فيكون المقصود بهذا الحديث هو الجيش الذي يفتحها في آخر الزمان، خاصةً وأن الجيش الذي يفتحها في آخر الزمان جُنْدُهُ من خيار الناس كما جاء في السنَّة».

واتخذ الشيخ المحقق أحمد شاكر موقفًا متشددًا قاسيًا، ونفى أن تكون قسطنطينية اليوم، إسطنبول، إسلامية، بل «أصبحت حكومة علمانية موالية للكفار» ـ حسب رأيه ـ، فيقول: «فتح القسطنطينية المبشر به في الحديث سيكون في مستقبل قريب أو بعيد يعلمه الله عز وجل، وهو الفتح الصحيح لها حين يعود المسلمون إلى دينهم الذي أعرضوا عنه، وأما فتح الترك الذي كان قبل عصرنا فقد يكون تمهيدا لذلك الفتح الأعظم، ثم هي قد خرجت بعد ذلك من أيدي المسلمين منذ أعلنت حكومتهم هناك أنها حكومة غير إسلامية وغير دينية وعاهدت الكفار أعداء الإسلام، وحكمت أمتها بأحكام القوانين الوثنية».

هل النار موجودة على كوكب الأرض؟

النار المقصودة هنا هي النار الكبرى الموعودة في اليوم الآخر جزاء وعقابًا للعصاة والمخالفين، هذه النار بكل أوصافها وأهوالها وحجمها وما ورد في النصوص والأخبار عنها، هل هي موجودة الآن على كوكب الأرض؟ وهل يمكن تحديد موقعها؟

هذا السؤال قد يبدو للوهلة الأولى غريبًا لافتًا بعض الشيء، إلا أن هذا السؤال مطروح بتوسع واستفاضة في المباحث العقدية التي تورد في طياتها آراء متعددة ومختلفة للمفسرين والمحدثين الذين ذكروا مواضع مختلفة يُحتمل أنها موضع للنار، وأنها مخلوقة موجودة الآن.

وقع في يدي مؤخرًا كتاب طريف تناول هذه المسألة وذكر الأقوال الواردة فيها، بعنوان (تعيين مكان النار على ضوء نصوص الوحيين والآثار) لمؤلفه سعود الصاعدي ـ الأستاذ في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ـ وفيه استعرض عددًا من الآراء المرفقة بالنصوص والشواهد التي تضافرت على تحديد موقع النار في كوكب الأرض على اختلاف بينهم في تعيين مكانها بالضبط، لكن مما اتفق عليه الجمهور أن النار مخلوقة موجودة الآن، كما يقول ابن القيم: «لم يزل أصحاب رسول الله والتابعون وتابعوهم وأهل السُنّة والحديث قاطبة وفقهاء الإسلام وأهل التصوف والزهد على اعتقاد ذلك وإثباته ـ أن النار مخلوقة موجودة الآن ـ مستندين في ذلك إلى نصوص الكتاب والسُنّة...، إلى أن نبغت نابغة من القدرية والمعتزلة فأنكرت أن تكون النار مخلوقة الآن وقالت بل الله ينشئها يوم القيامة وحملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة الله فيما يفعله»، يقول المؤلف: «معلوم شرعًا أن الأدلة قائمة ومتكاثرة على أن النار موجودة الآن مخلوقة منذ القدم، كما نص على ذلك ابن كثير: والنار موجودة الآن لقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾[1] فنص هنا

(1) سورة آل عمران، الآية: 131.

على (أعدت)، أي أُرصدت وهُيئت، وقد وردت أحاديث كثيرة على ذلك منها حديث أبي هريرة عند مسلم قال: «كنا عند النبي ﷺ فسمعنا وجبة فقال: أتدرون ما هذا ؟ قلنا الله ورسوله أعلم... قال: هذا حجر أرسله الله في جهنم منذ سبعين خريفًا، فالآن حين انتهى إلى قعرها. ومعنى أرسله الله في جهنم من سبعين خريفًا: أي أنها مخلوقة موجودة». وورد أيضًا «أن النار اشتكت إلى ربها فقالت رب أكل بعضي بعضًا فأذن لها بنفسين؛ نفس في الشتاء ونفس في الصيف فأشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير». وفي رواية للبخاري: «فأشد ما تجدون من الحر فمن سمومها وأشد ما تجدون من البرد فمن زمهريرها».

الأقوال الواردة في تعيين مكان النار الآن، متعددة بين من يرى أنها في الأرض وموقعها البحر، والبحر حين تقوم الساعة يتحول إلى النار الكبرى، وبين من يرى أنها تحت البحر، والبحر غطاؤها، أو أنها تحت سبعة أبحر، وقيل إنها في الأرض السابعة، أو تحت الأرض السابعة السفلى، وذكر أنها في باطن الأرض في موضع لا يُدرى أين هو، وورد أن مكان النار موضع في سور بيت المقدس الشرقي، وقيل إنها في الطريق من مكة إلى بيت المقدس، وذُكر أنها محيطة بالدنيا، ففي الأثر ما ورد عن النبي ﷺ: «إن جهنم محيطة بالدنيا، وإن الجنة من ورائه، فلذلك كان الصراط على جهنم طريقًا إلى الجنة».

ومن الشواهد والأدلة على الأقوال السابقة حسب ما ورد في موسوعة الدرر السنية: قول ابن عباس «أما جهنم فإنها في الأرض السابعة». رواه أبو نعيم. وخرج ابن منده عن مجاهد قال: «قلت لابن عباس رضي الله عنهما : أين النار؟ قال: تحت سبعة أبحر مطبقة»، وخرّج ابن خزيمة، وابن أبي الدنيا عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه : «إن الجنة في السماء، وإن النار في الأرض»، وابن أبي الدنيا عن قتادة: «كانوا يقولون: الجنة في السموات السبع، وإن جهنم في الأرضين السبع»، وفي حديث البراء في حق الكافر: «يقول الله: اكتبوا كتابه في سجّين في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحًا». وأخرج الإمام أحمد بسند فيه نظر عن يعلى بن أمية، عن النبي ﷺ قال: «البحر هو جهنم» فقالوا ليعلى: ألا تركبها ـ يعني: البحور ـ قال: ألا ترون أن الله يقول: ﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[1]. لا والذي

(1) سورة الكهف، الآية: 29.

نفس يعلى بيده لا أدخلها أبدًا حتى أُعرض على الله عز وجل ولا يصيبني منها قطرة حتى ألقى الله عز وجل. قال الحافظ ابن رجب: «وهذا إن شئت فالمراد به أن البحار تفجر يوم القيامة فتصير بحرًا واحدًا، ثم يُسجر ويُوقد عليها فتصير نارًا، وتزاد في نار جهنم. وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[1] بنحو هذا». قال ابن عباس: تسجر تصير نارًا. وفي رواية عنه: «تكون الشمس والقمر والنجوم في البحر فيبعث الله عليها ريحًا دبورا فتنفخه حتى يرجع نارًا» رواه ابن أبي الدنيا، وابن أبي حاتم، وأخرجا عنه أيضًا في قوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]. قال: «هو هذا البحر فتنشر الكواكب فيه، وتكور الشمس والقمر فيه فيكون هو جهنم». وقال علي رضي الله عنه ليهودي: «أين جهنم؟ قال: تحت البحر قال علي: صدق، ثم قرأ: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾» رواه ابن أبي إياس. وخرّج ابن أبي حاتم عن أبي بن كعب رضي الله عنه في قوله: ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾. قال: «قالت الجن للإنس: نأتيكم بالخبر فانطلقوا إلى البحر فإذا هو نار تأجّج». وفي سنن أبي داود عن ابن عمرو مرفوعًا: «لا يركب البحر إلا حاج، أو معتمر، أو غازٍ في سبيل الله فإن تحت البحر نارًا، وتحت النار بحرًا».

ورغم كل هذه الأقوال والشواهد إلا أن الحافظ جلال الدين السيوطي اختار التوقف، وقال: «ونقف في النار»، أي نقول فيها بالوقف ـ أي محلها ـ حيث لا يعلمه إلا الله، فلم يثبت عندي حديث أعتمده في ذلك)، ومثله رأي ولي الله الدهلوي الذي قال: «ولم يصرح نص في تعيين مكانهما ـ أي الجنة والنار ـ بل حيث شاء الله تعالى، ولا إحاطة لنا بخلق الله وعوالمه».

أما الإمام محمد عبده فقد علّق على الخلاف حول هذه المسألة في تفسير جزء عمَّ، قائلًا: «إن نار جهنم هي دار العذاب في الآخرة، وهي نار يجب علينا الإيمان بها والتصديق بأن العذاب فيها أشد من عذاب نار الدنيا، كما يجب علينا أن لا نبحث في حقيقتها ولا بماذا تتقد، ولا أين يكون موضعها، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه، وليس بمحال عقلي حتى نحتاج فيه إلى تأويل».

(1) سورة التكوير، الآية: 6.

(2) سورة التوبة، الآية: 49.

من أين جاءت كلمة «علماء الحيض والنفاس»... وما دور الخميني؟

تأتي كلمة «علماء الحيض والنفاس» في سياق الأوصاف التي يقصد بها الازدراء والانتقاص من العلماء وطلبة العلم المنشغلين بدراسة العلوم الدينية، المنقطعين للبحث والنظر في الأحكام الفقهية، المبتعدين بأنفسهم عن الخوض في شؤون السياسة، أو التفاعل مع الحركات السياسية.

تحاول حركات الإسلام السياسي استمالة هذه الفئة من العلماء الشرعيين إلى أنشطتها، لكن حين يجدون منهم صدودًا أو جفاء، أو ربما مناوءة، تنشط المكينة الإعلامية الحركية ضدهم فتبدأ بإطلاق أوصاف التشويه والانتقاص ضد هذه الفئة التي رفضت الانخراط في نشاط التثوير السياسي، وتصف مكانتهم بأنها لا تعدو أن تكون في منطقة «الحيض والنفاس»، وأنهم منعزلون في زواياهم يعيشون خارج العصر، ولا يفقهون الواقع، وأنهم مطية لأهداف «المستعمر»، وسبب في «خذلان الأمة» ـ حسب قولهم.

استخدام وصف «علماء الحيض والنفاس» كتعبير للانتقاص والخصومة له أصل مبكر في النصوص التراثية، فقد ورد عند الشاطبي في كتاب الاعتصام قصة في هذا السياق، حيث قال: «تكلم واصل بن عطاء يومًا ـ وهو من رموز المعتزلة ـ، فقال عمرو بن عبيد: اسمعوا فما كلام الحسن البصري وابن سيرين والنخعي والشعبي عندما تسمعون إلا خرق حيض مطروحة»، ونقل عن الشاطبي أيضًا قوله: «وروي أن زعيمًا من زعماء أهل البدعة كان يريد تفضيل الكلام على الفقه، فكان يقول: إن علم الشافعي وأبي حنيفة جملته لا يخرج من سراويل امرأة».

لكن استخدام مفردة «علماء حيض ونفاس» كتعبير للانتقاص من العلماء المبتعدين عن السياسة لم يظهر بهذه الصورة إلا في العصر الحديث، وربما يكون

أول من استخدم هذا التعبير بغرض التثوير السياسي لطائفة العلماء الدينيين هو الخميني، زعيم الثورة الإيرانية، حين حاول استمالة مجموعة من ملالي النجف في العراق نحو مشروعه الثوري ضد حكم الشاه في إيران، محاولًا إقناعهم بنظريته حول «ولاية الفقيه»، ولما وجد منهم صدودًا وجفاءً، أطلق عليهم وصف «علماء الحيض النفاس».

ورد ذلك في كتابه «الحكومة الإسلامية»، وهو في أصله عبارة عن ثلاث عشرة محاضرة ألقاها الخميني على طلاب العلوم الدينية في مدينة النجف سنة 1969، مروجًا فيها رأيه حول الحكومة الإسلامية تحت عنوان ولاية الفقيه، وفي محاضراته شنّ هجومًا على علماء الدين الذين رفضوا الخوض في السياسة، مخاطبًا جمهوره قائلًا: «لا تسمحوا لضجيج بعض المتغربين والمستسلمين لخدم الاستعمار أن يخيفكم. عرّفوا الناس على الإسلام لكيلا تتصور الأجيال القادمة أن رجال الدين قد جلسوا في زوايا النجف وقم يدرسون أحكام الحيض والنفاس، ولا دخل لهم بالسياسة، وأنه يجب فصل الدين عن السياسة. إن المستعمرين هم الذين أشاعوا هذه المقولة من لزوم فصل الدين عن السياسة، وعدم تدخل علماء الإسلام في الأمور الاجتماعية والسياسية. هذا كلام من لا دين لهم. فهل كانت السياسة يومًا منفصلة عن الدين»، وفي موضع آخر يقول: «إن عملاء الأجانب ـ ولكي يحرفوا المسلمين ومثقفيهم من جيل الشباب عن الإسلام ـ أخذوا يبثُّون أن الإسلام ليس فيه شيء، وأنه مجموعة من أحكام الحيض والنفاس، وأن على الملالي (رجال الدين) أن يدرسوا الحيض والنفاس».

يحاول الخميني هنا أن يربط العلماء الرافضين لمشروعه السياسي بأهداف المستعمر، مقررًا أن اشتغالهم العلمي، وابتعادهم عن السياسة، وانقطاعهم للبحث والقراءة والتحليل والنظر والتحقيق الشرعي هي خذلان للأمة، وخدمة لمشروع التغريب! هذا المشروع الذي يريد سلب الإسلام من خاصيته الثورية، كما يقول في أحد مواضع كتابه: «إن هذا التصور الخاطئ عن الإسلام الذي يلقي في أذهان عامة الناس، والشكل الناقص الذي يعرض فيه الإسلام في الحوزات العلمية هدفه سلب الخاصية الثورية والحياتية للإسلام، ومنع المسلمين من السعي للقيام والتحرك والثورة، ومن أن يكونوا متحررين وساعين لتطبيق الأحكام الإسلامية، ومن أن

يؤسسوا حكومة تؤمّن سعادتهم ويكوّنوا الحياة اللائقة بالإنسان. فكانوا يشيعون مثلًا أن الإسلام ليس دينًا جامعًا، فهو ليس دين حياة، وليس فيه أنظمة وقوانين للمجتمع، ولم يأت بنظام وقوانين للحكم، الإسلام أحكام حيض ونفاس فحسب، وفيه بعض التوجيهات الأخلاقية أيضًا، لكن ليس فيه شيء مما يرتبط بالحياة وإدارة المجتمع. ومن المؤسف أن دعاياتهم السيئة هذه قد أثّرت».

هذه النظرة تجاه رجال الدين المبتعدين عن السياسة كانت موجودة في مؤلفات المنظر الإخواني الأبرز سيد قطب، حيث قسّم الفقهاء إلى قسمين: (فقهاء الحركة، وفقهاء الورق)، وبالطبع فقهاء الحركة هم الذين فهموا الإسلام على حقيقته، وهم الأكثر حكمة ورجاحة عقل، أما فقهاء الورق فهم عالة على الأمة مضيعة للوقت يعيشون خارج الزمان ـ حسب قوله ـ كما ورد في تفسير الظلال، من سورة الحجر، يقول: «إن هؤلاء الذين يتحركون بهذا الدين في مواجهة الجاهلية ويواجهون به ما كانت تواجهه الجماعة المسلمة الأولى... هم وحدهم الذين يرون تلك الرؤية... وهم وحدهم الذين يفقهون هذا القرآن ويدركون الأبعاد الحقيقية لمدلولات نصوصه. وهم وحدهم الذين يملكون استنباط (فقه الحركة) الذي لا يغني عنه (فقه الأوراق)، في مواجهة الحياة المتحركة التي لا تكفّ عن الحركة!»، يكمل: «وبمناسبة هذه الإشارة إلى فقه الحركة نحب أن نقرر أن الفقه المطلوب استنباطه في هذه الفترة الحاضرة هو الفقه اللازم لحركة ناشئة في مواجهة الجاهلية الشاملة. حركة تهدف إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الجاهلية إلى الإسلام».

يرى سيد قطب أن الفقه الحركي هو الفقه الذي تحتاج إليه الأمة اليوم، أما الفقه الشرعي (التقليدي) فهذا ليس أوانه، بحكم نظرته للمجتمعات الإسلامية، «لأنه لا يوجد اليوم مجتمع مسلم على وجه الأرض» ـ في نظره ـ، يقول: «هذا النوع من الفقه هو الذي تحتاج إليه الحركة الإسلامية الوليدة... أما الفقه الخاص بأنظمة الدولة، وشرائع المجتمع المنظم المستقر، فهذا ليس أوانه لأنه ليس على وجه الأرض اليوم دولة مسلمة ولا مجتمع مسلم، قاعدة التعامل فيه هي شريعة الله والفقه الإسلامي! هذا النوع من الفقه يأتي في حينه وتفصل أحكامه على قد المجتمع المسلم حين يوجد ويواجه الظروف الواقعية التي تكون محيطة بذلك المجتمع يومذاك!».

بدأت تتسلل هذه المفاهيم بين أوساط بعض الشباب وطلاب العلم، انجذب

بعضهم نحو إغراء النشاط السياسي، وتسبب رواج هذه الأفكار في إحباط حماسة البعض نحو طلب العلم وملازمة الدروس الشرعية ذات المحتوى العلمي الرصين، في مقابل ذلك ازدهر نمط «المحاضرة» ذات المحتوى العلمي الهزيل، الذي يقوم في مجمله على أحاديث انشائية، وتجميع قصص وأخبار، وتحليلات سياسية تحت مسمى (فقه الواقع).

في سؤال وُجه إلى الشيخ محمد بن عثيمين - رحمه الله - في لقاء الباب المفتوح (الشريط رقم 74)، سائل يقول: ما رأيك يا شيخ في بعض الشباب وطلبة العلم ممن يحقر بعض العلماء حين تطلب منه الرجوع إليهم في الخلاف، فيقول هؤلاء علماء حيض ونفاس، لا يفقهون الواقع، فما نصيحتك لهم؟

رد الشيخ على هذا السؤال قائلًا: «إن على المسلم أن يحفظ لسانه ولا يسخر من غيره، فاللسان أخطر ما يكون على الإنسان... والعالم بأحكام الحيض والنفاس هو عالم بحد من حدود الشريعة فلا يجوز انتقاصه».

مما سبق يتبين أن غاية حركات التثوير السياسي هو تجييش وتجنيد كل الفئات الاجتماعية، خصوصًا ممن لهم دور مؤثر، وصوت مسموع داخل المجتمع، حتى تستعين بهم في تحقيق أهدافها، وتستخدمهم كأداة فاعلة في إذكاء حركة التثوير والتسييس، لا سيما إذا كانت الحركة السياسية ذات صبغة دينية إسلامية، فإن أهم فئة تسعى لاستمالتها هم العلماء الشرعيون، نظرًا لاشتراكهم في ذات الحقل الديني، إضافة إلى دورهم المؤثر في إضفاء المشروعية على الحركة السياسية في حال انضمامهم لها، لذلك يسعون بكل السبل استمالتهم لأهداف الحركة، لكن حين يفشلون في ذلك فإن الطريق الآخر هو تشويههم والانتقاص من مكانتهم، وإلصاق كل الأوصاف التي تحط من شأنهم حتى لا يشكلوا خطرًا على أنشطتهم وجماهيرهم.

في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي أن حركات التثوير السياسي تقوم على منظور مختلف في نظرتها للأمور، فهي تسعى للانخراط في كل المجالات المتعددة في العلوم والفنون والتجارة والتطوع وغيرها ليس لذاتها، وإنما لتوظيفها من أجل صالح الحركة السياسية.

فالعلم ليس للعلم، وإنما من أجل التأثير والتغيير السياسي، والفن ليس للفن، وإنما

الفن من أجل تحقيق رسالة سياسية، وهكذا... لذلك فإن مفهوم «العلم البحت» يكاد يكون أمرًا خارج نطاق المفكر أو المهتم فيه، بل ينظرون إلى من ينخرطون في العلم لأجل العلم نظرة مخلوطة بالشفقة والانتقاص وربما الأسى.

وهذا ما يفسر ضعف الإنتاج العلمي الرصين من داخل أبناء الحركات الإسلامية، وغياب التحقيقات التراثية الكبيرة، أو الإسهامات العلمية المهمة المقدمة للمكتبة العربية، نظرًا لأن السياسة والنشاط الحركي هما الغاية والأساس وما عداهما هي وسائل لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يفسر كثرة المؤلفات الإنشائية، والمنتجات الوعظية، ومطويات الدعايات الحماسية بين أبناء الحركة.

مؤسسة العلماء منذ القدم، في مراحل التاريخ الإسلامي كانت مؤسسة لها طقوسها وأخلاقها وأعرافها، كان العلم والبحث عن الحقيقة غاية أصيلة قائمة بذاتها، لا يجد طالب العلم حرجًا من أن يقطع مئات الأميال بحثًا عن سند أقوى لحديث أو أثر، ولا يجد العالم أدنى غضاضة أن يسهر الليالي الطوال يحقق في مسألة فقهية، ولا يثني عزمه شيء أن يقرر كتابة تاريخ الأسلاف الماضية، أو يقضي جُلّ عمره في رصد أحوال الأمم الغابرة، ولم يكن هذا الانقطاع والانعزال والتبتل للعلم سبة أو منقصة، بل هذه الروح بعنفوانها ساهمت في ازدهار الحضارة الإسلامية، وتقدمها في كل المجالات العلمية، وتحقيقها أزهى مراحلها الذهبية.

والمفارقة هنا أن كلمة «علماء الحيض والنفاس» التي تعني في أصلها انتقاص رجال الدين المبتعدين عن السياسة قد ابتلعها بعض الكتاب المحسوبين على الاتجاه الليبرالي ـ الذين يطالبون دومًا بفصل الدين عن السياسة ـ، فأخذوا يطلقون هذا الوصف تجاه العلماء التقليديين لانتقاد الانغلاق الفقهي، من دون وعي منهم بأصل هذه الكلمة ومنشئها الحركي!

الفقهاء العشّاق...
التصالح مع المشاعر الإنسانية

كتب الشيخ علي الطنطاوي ذات مرة رسالة لطيفة قصيرة بعنوان (من غزل الفقهاء) وجه فيها انتقادًا لاذعًا لحال الخطاب الفقهي المعاصر الذي أصبح ينتقص من مشاعر الحب، ويزدري تذوق الجمال، أو الاستئناس بالغزل، معتبرًا أن هذا الموقف المحافظ المتعالي على المشاعر الإنسانية هو دخيل محدث ناتج عن التزمت والتنطع، فـ«مآثر الصحابة الكرام والفقهاء الأوائل مملوءة بالجيد من أشعارهم ونصوصهم في الحب والغزل ووصف النساء». يقول الطنطاوي في مطلع كتابه: «قال لي شيخ من المشايخ المتزمتين، وقد سقط إليه عدد من [مجلة] الرسالة، فيه مقالة لي في الحب. ما لك والحب، وأنت شيخ وأنت قاض، وليس يليق بالشيوخ والقضاة أن يتكلموا في الحب، أو يعرضوا للغزل؟! إنما يليق ذلك بالشعراء، وقد نزه الله نبيّه عن الشعر، وترفع العلماء وهم ورثة الأنبياء عنه، وصرح الشافعي أنه يزري بهم، ولولا ذلك كان أشعر من لبيد».

يكمل الطنطاوي: «فضحكت، وقلت له: أما قمت مرة في السحر، فأحسست نسيم الليل الناعش، وسكونه الناطق... وجماله الفاتن، فشعرت بعاطفة لا عهد لك بمثلها، ولا طاقة لك على وصفها؟ أما سمعت مرة في صفاء الليل نغمة عذبة، من مغنّ حاذق قد خرجت من قلبه، فهزّت منك وتر القلب، ومسّت حبّة الفؤاد؟ أما خلوت مرة بنفسك تفكر في الماضي فتذكر أفراحه وأتراحه، وإخوانًا كانوا زينة الحياة فطواهم الثرى، وعهدًا كان ربيع العمر فتصرم الربيع، فوجدت فراغًا في نفسك، فتلفتَّ تفتش عن هذا الماضي الذي ذهب ولن يعود؟ أما قرأت مرة قصة من قصص الحب، أو خبرًا من أخبار البطولة فأحسست بمثل النار تمشي في أعصابك، وبمثل جناح الطير يخفق في صدرك؟.. لولا جمال الحقيقة ما طلبها العلماء، ولولا جمال الخير ما دعا إليه المصلحون. وهل ينازع في تفضيل الجمال إنسان؟ هل في الدنيا من يؤثر الدمنة

المقفرة على الجنة المزهرة؟ والعجوز الشوهاء على الصبية الحسناء؟ والأسمال البالية على الحلل الغالية؟ ومن أين عرفت أن العلماء قد ترفعوا عنه، والكتب مملوءة بالجيد من أشعارهم، في الحب والغزل ووصف النساء!».

ساق الطنطاوي بعد ذلك عددًا من النصوص والأشعار من غزل الفقهاء وحديثهم في العشق وأوصاف النساء، ثم ختم حديثه قائلًا: «أعلم أنه لم تفل ألسنة علمائنا، ولم تكلّ أقلامهم، ولم تخفت أصواتهم إلا حين أضاعوا ملكة البيان، وزهدوا في الأدب، وحقروا الشعر».

هذه الظاهرة التي يشير إليها الطنطاوي، حول صورة الفقيه في الأزمنة الحديثة التي أصبحت تتمحور حول دراسة الأحكام التكليفية، وتختص بتبيان الحلال والحرام فحسب، أدت بالإنتاج الفقهي أن يكون تقنيًا جامدًا جافًا، يصدر الأوامر والأحكام في عزلة معرفية واجتماعية، في حين أن الفقهاء في العصور الإسلامية المتقدمة كانوا على درجة كبيرة من التنوع والشمول، فكون العالم مشتهرًا بسعة علمه في الفقه والأصول، لم يكن يعني ذلك انصرافه وانعزاله في جانب محدد من حديثه وإنتاجه واهتمامه، بل كان الفقهاء جزءًا من الظاهرة الثقافية عمومًا، مشاركين في حقول المعرفة المتنوعة من فن وأدب وشعر ولغة وتاريخ وفلسفة، منفتحين على حياة الناس وأنسهم، وطرائفهم وملحهم ولهوهم، لا يتعالون على مشاعرهم الإنسانية، ولا يتكبرون عن الإفصاح عما تجيش به قلوبهم من مشاعر العشق والوله، والغزل والتعلق، فأنتجت حالة الانفتاح والتسامح أدبًا، ومؤلفات خاصة من كتب غزل الفقهاء والعلماء وأشعارهم، بل إلى أبعد من ذلك، التأليف والكتابة في فلسفة الحب والعشق، وأحواله وأعراضه، فوضع الفقيه الأندلسي ابن حزم كتابه الشهير (طوق الحمامة) قدم فيه تفسيرًا مذهلًا دقيقًا لعاطفة الحب الإنسانية، بأسلوب فريد، لم يكن منطلقًا فيه من مبدأ تقرير الأحكام الشرعية، بقدر ما كانت بغيته الخوض في أسرار مشاعر النفس الإنسانية، ومحاولة فهمها، والتصالح معها، فقال في مطلع كتابه: «الحب أوله هزل وآخره جد، دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة. وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل. وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير، منهم بأندلسنا عبد الرحمن بن معاوية لدعجاء، والحكم بن هشام، وعبد الرحمن بن الحكم وشغفه بطروب أم عبد الله، ومحمد بن عبد الرحمن

وأمره مع غزلان، والحكم المستنصر وافتتانه بصبح أم هشام المؤيد بالله رحمهم الله وعن جميعهم»، يكمل ابن حزم: «وقد اختلف الناس في ماهيته (أي الحب) وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع. وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال. والشكل دأبًا يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد، والتنافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد»، ثم أفرد ابن حزم فصولًا خاصة عن طرائق وأحوال الحب والعشق، كـ(باب من أحب في النوم، باب من أحب بالوصف، باب من أحب من نظرة واحدة، باب من لا يحب إلا مع المطاولة، باب الإشارة بالعين، باب المراسلة، باب السفير بين الأحباب) وغيرها من الأبواب، التي تأخذك الدهشة بشدة من هذا القدر الكبير من التسامح والانفتاح في الحديث الصريح عن مشاعر العلاقات بين الجنسين، وربما يكون سر تميز ابن حزم في كتابه (طوق الحمامة) ودقة تصويره، وعمق تحليلاته لأبعاد المشاعر الإنسانية، هو ناتج عن «محنة» حب شخصية خاض غمارها، دفعته لأن يكتب من عمق معاناته ولوعة فؤاده، كما يشير إلى ذلك الدكتور رشيد الخيون في كتابه (بعد إذن الفقيه) في فصل بعنوان (أحكام العشق، إباحة اللذة أهون الشرين)، حيث قال معلقًا على (طوق الحمامة): «إن هذا الكتاب على ما أظن يفضح تجربة شخصية للمؤلف نفسه، ذاك لصدق التعبير والإحساس، فقال على لسان أحدهم، وأراه يعني محنته:

أرى دارها في كل حين وساعة ... ولكنّ من في الدار عني مغيبُ
وهل نافعي قرب الديار وأهلها ... على وصلهم مني رقيب مرقبُ
فيا لك جار الجنب أسمع حسّه ... وأعلم أن الصين أدنى وأقربُ»

ابن حزم لم يكن وحيدًا في هذا الباب، بل كتب غيره من الفقهاء مؤلفات كثيرة في العشق العربي وقصصه وطرائفه، فكتب الفقيه ابن داوود الظاهري كتاب (الزهرة) الذي يُعد من أشهر كتب الحب عند العرب، وكتب جعفر القاري (مصارع العشاق)، وابن القيم (روضة المحبين ونزهة المشتاقين)، وبلغ الأمر إلى تصنيف مؤلف خاص عن طبقات العشاق وتراجمهم، فألّف علاء الدين المغلطاي مدرس الحديث النبوي في المدرسة الظاهرية بالقاهرة كتابه (الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين)، ووضع أبو الحسن البقاعي (أسواق الأشواق في مصارع العشاق)، وكتب

داوود الأنطاكي (تزيين الأشواق في أخبار العشاق).

لذلك لن يكون مستغربًا حين يقول الأديب واللغوي المصري شوقي ضيف في كتابه (الحب العذري عند العرب) إن «أهم جماعة غذاها الغزل العذري هي جماعة الفقهاء وأصحاب الحديث من أمثال عروة بن أذينة وعبيد الله بن عتبة وعبد الرحمن الجشمي الذي سمع سلامة وهي تغني فوقعت في قلبه وهام بها حبًا، ونظم فيها كثيرًا من الأشعار، وكان يعرف بالقس لكثرة عبادته، فلما ذاعت فيها أشعار نسبت إليه سميت سلامة القس... وقد تأثر بصنيع الفقهاء كثير من أهل مكة والمدينة فكان غير شاعر يرتفع بحبه عن أن يكون عبثًا ولهوًا».

يعلق الباحث أيمن تعيلب في دراسة له بعنوان (الحب بين عقل الفقهاء ولطف النساء) بكلام مهم حول طبيعة الفقهاء العرب القدامى، وسر انفتاحهم على الحديث عن الحب والعشق والغزل والنساء بلا تحرج أو تعالٍ، يقول: «لقد أدرك الفقهاء العرب القدامى خاصة الظاهريين منهم أن الفهم الناضج المتكامل لا يمكن أن ينبع من أطر معرفية انعزالية، فالأنساق الفكرية والتجريبية لا تنفصل عن حس الاستبطان الجمالي والروحي سواء في الوعي والممارسة، وإن الاكتمال الذاتي والجماعي لا يتم إلا من خلال الانفتاح المعرفي الأريحي الودود، وإننا لا نكون بشرًا أسوياء إلا إذا تمتعنا بحسن الإصغاء للقلوب والعقول والوقائع والأحداث، ونحن لا نستطيع أن نرى بعمق وأصالة إلا إذا تفتحت قلوبنا إلى جوار عقولنا، ولن يكتمل نضجنا الديني والروحي والاجتماعي والسياسي إلا من خلال توهّج كياننا كله بالحب والتعاطف والود البصير، فالقلب يبصر جيدًا معظم الأمور التي لا يراها العقل، والفهم الكلي الخلّاق لون من ألوان الوعي المحب، والاستبطان العقلي التأملي لقضايا الحياة والواقع يحتاج إلى حاسة جمالية أخلاقية ولا يقتصر على الوعي الموضوعي الجاف، فنحن نحتاج في فهم الناس والأحداث، وحسن تناول قضايا الفقه والاستحسان والاستصحاب والاجتهاد والاستدلال وكل طرق الوعي والفهم. ولقد كان مصطلح الحب عند الظاهرية وغيرهم من الفقهاء أشبه بالعقل الروحي البصير الذي ينير عتمة الفتوى، ويوسّع من ضيق ممرات الفقه».

عن سماحة العرب الأوائل وانتكاسة المتأخرين

يشير الأستاذ الدكتور يحيى بن جنيد في كتابه النفيس (المجتمع العربي من سيادة العلم إلى وحل الخرافة) إلى نقطة بالغة الأهمية حول طبيعة خطاب الكراهية والبغضاء ضد غير المسلمين الذي بدأ يتنامى ويعلو صوته أخيرًا في الخطابات الإسلامية الحديثة، مؤكدًا أن هذه النزعة هي نزعة طارئة، لا تُعِّبر حقًا عن روح وأصالة التراث الإسلامي، بل هي من علامات السقوط والتراجع، ونتيجة لمسار التقهقر الذي أصاب المجتمع العربي منذ قرون، فقد كان من أبرز ملامح نهضة العرب إبان مرحلة الحضارة الأولى (الاعتراف بالاختلاف واحترام الإنسان)، حيث «أتيح المجال لغير العرب والمسلمين لكي يشاركوا في مجالات التنمية والبناء، وكانت لهم اليد الطولى في المجال العلمي على وجه الخصوص، فبرز منهم أعلام حظوا بتقدير كبير في القرنين الثاني والثالث الهجريين، منهم يحيى بن البطريق، ويوحنا بن ماسويه، وحنين بن إسحاق، وثابت بن قرة الحراني الصابئي، وأسرة جبرائيل المسيحية المقربة من الخلفاء، التي كان لها دور كبير في الطب والتأليف ونقل العلوم... وغيرهم». ربما تكون هذه الروايات والأخبار من الأحاديث المتواترة والمنتشرة التي ترد دائمًا في معرض ذكر فضائل الحضارة الإسلامية، لكن الحركات الأصولية التي تقدم نفسها اليوم كامتداد لهذا التراث، ساهمت بشكل كبير في عرقلة التواصل الحضاري مع التراث العربي، وأصبحت الحقب المتشددة، والممارسات المتأخرة هي المرجعية التي تقود منطق الفعل الإسلامي، فاصطبغت هذه الصورة الجزئية المختزلة على تراث عريض متنوع متعدد طويل، الأمر الذي حدا بالبعض إلى أن يتنصل من تاريخه وتراثه بحجة أنه أصبح سببًا للعنف والتطرف، وموردًا لتغذية الإرهاب، في استسلام كسول للاختطاف الأصولي للتراث الإسلامي، وخمول عن معرفة حقيقة التنوع في التاريخ العربي الذي كان يحوي بين طياته ممارسات حضارية مستنيرة، حين خبت وتراجعت ازدهر خطاب الكراهية والتخلف والتشدد.

يأخذك العجب حين تقرأ عن سيرة التسامح، والتعددية الدينية والاجتماعية والثقافية التي ميزت العهد الأموي، وبواكير العهد العباسي، في صورة فريدة من التعايش ربما لا نجدها قائمة اليوم حتى في أكثر الدول العربية التي ترفع شعار الحداثة والتقدمية والتحرر.

تأمل كيف يصف موفق الدين ابن عباس (ابن أبي أصيبعة) في كتابه (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) وهو يتحدث عن العلماء المسيحيين واليهود الذين عاشوا ونبغوا داخل المجتمع الإسلامي المبكر، بلغة خالية تمامًا من الشحن العدائي أو الارتيابي من غير المسلمين. فها هو يعرّف بالطبيب السرياني أبي الفرج اليبرودي، فيقول: «أبو الفرج جورجس بن يوحنا بن سهل بن إبراهيم (ت 427هـ) نسبة إلى يبرود من قضاء النبك بدمشق، من النصارى اليعاقبة، كان فاضلًا في صناعة الطب، عالمًا بأصولها وفروعها، معدودًا من جملة الأكابر من أهلها والمتمرنين من أربابها، دائم الاشتغال، محبًا للعلم، مؤثرًا للفضيلة». أما اليهودي أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (ت601هـ) فيصفه بأنه «من أحبار اليهود وفضلائهم، كان رئيسًا عليهم في الديار المصرية، وهو أوحد زمانه في صناعة الطب، وفي أعمالها، متفنن في العلوم، له معرفة جيدة بالفلسفة، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي يرى له ويستطبّه، وكذلك ولده الملك الأفضل علي». ويقول عن اليهودي البيان بن المدور الملقب بالسديد (ت580هـ): «كان يهوديًا، قراءً، عالمًا بصناعة الطب، حسن المعرفة بأعمالها، له مجريات كثيرة، وآثار محمودة». ويصف الرئيس هبة الله (ت580هـ): «كان إسرائيليًا فاضلًا، مشهورًا بالطب، جيد الأعمال حسن المعالجة».

وعلى ذكر الأطباء والعلماء غير المسلمين الذين عاشوا وتركوا أثرًا في الحضارة الإسلامية، تروي كتب التاريخ العربي، كتاريخ الطبري، وتاريخ الزمان لابن العبري قصة طريفة حصلت بين الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور والطبيب النصراني جورجيس بن جبرائيل من بني بختيشوع، الذين اشتهروا فيما بعد وأصبح لهم أثر بالغ في دار الخلافة العباسية.

تقول المصادر: إنه في عام 148هـ مرض المنصور وفسدت معدته، وعجز أطباء المدينة عن شفائه، فذكروا له اسم أحد معلمي مدرسة جنديسابور الشهيرة، ومدير

بيمارستان، طبيب نسطوري (نسبة للنسطورية، من الاتجاهات المسيحية الشرقية) اسمه جورجيس بن جبرائيل. فأرسل الخليفة في طلبه، فامتثل الطبيب لأمره، وحزم أمتعته للرحيل إليه.

كان أول لقاء بين الطبيب ومريضه الكبير ناجحًا، وقف جورجيس أمام الخليفة ومدحه بخطبة بليغة بالعربية والفارسية، فاستحق رضا الخليفة، وإنعامه. باشر الطبيب عمله، كان العلاج يستلزم وقتًا طويلًا، لكن الأمل في الشفاء يبدو واعدًا.

استقر الطبيب في بغداد لرعاية حال الخليفة، غير أن أمرًا مزعجًا بدأ يشوب إقامته، إذ لم يقدم له الخمر مع أول وجبة طعام جلبت له، ولما طالب الخدم بذلك، قيل له بامتعاض: «إن الشراب لا يشرب على مائدة أمير المؤمنين»، فأجاب الطبيب: «وأنا لا آكل طعامًا ليس معه شراب». لكن مع مرور الوقت تيقن الطبيب أن لا سبيل إلى نيل مراده، فتجمل بالصبر وارتضى بالشرب من ماء دجلة، وكذلك كان شأنه في العشاء، ويبدو أنه اقتنع في اليوم التالي بمشروبه الجديد، فأصبح يسلي نفسه يقول: «ما كنت أحسب أن شيئًا يجزي من الشراب، فهذا ماء دجلة يجزي ويوفي».

لكن بعد أيام على وصوله لاحظ الخليفة أن سحنة الطبيب قد تغيرت، فارتاب من الأمر، وسأل وزيره: «لا تكن قد منعته مما يشربه على عادته؟» فأجابه الوزير أن نعم. فتضايق الخليفة وأمر أن يجلب للطبيب من أجود خمور مدينة قطربل. (قطربل اسم ساساني قديم كان يُطلق على منطقة الكاظمية الآن في بغداد). ازداد إعجاب الخليفة بالطبيب جورجيس، وأصبح محظيًا مقربًا من البلاط، ولما حلت ذكرى عيد ميلاد المسيح من سنة 151هـ/ 768م بعث الخليفة إلى جورجيس هدية قدرها ثلاثة آلاف دينار، مع ثلاث جوار روميات، لكن جورجيس رد الجواري وقال للخليفة: «هؤلاء لا يكونون معي في بيت واحد، لأننا معشر النصارى لا نتزوج بأكثر من امرأة واحدة، وما دامت المرأة في الحياة لا نأخذ غيرها»، فأكبر الخليفة منه هذا الموقف وأمر في وقته أن يدخل جورجيس على حظاياه وحرمه فيخدمهن.

في تلك الحقبة ازدهر حضور طائفة النساطرة في بغداد، وبفضل وجود ممثلهم في بلاط السلطان بدأ ترميم الكنائس وإصلاحها. كانت تلك علامة تدل على تحسن علاقة الطائفة المسيحية بالسلطة في دار الإسلام[1].

---

(1) للمزيد، انظر كتاب: **أحوال النصارى في خلافة بني العباس**، جان موريس فييه.

وبنيت أيضًا كنيسة جديدة للنسطوريين بمدينة تكريت، في استثناء واضح للقانون الفقهي المعمول به حينها الذي ينص على منع بناء كنائس جديدة، وإنما الإبقاء على القائم منها فقط قبل الفتح الإسلامي.

تمضي الأيام ويقرر الطبيب جورجيس العودة إلى بلاده، وحين مثل بين يدي الخليفة ليستأذنه في الرحيل، دعاه الخليفة إلى الإسلام، قائلًا: «أسلم وأنا أضمن لك الجنة»، لكن الطبيب تجرأ بالرد عليه قائلًا: «رضيت حيث آبائي في الجنة كانوا أو في النار». هذا الرفض لم يغضب الخليفة، بل تقبله بصدر رحب، وأمر بهدية وداع للطبيب بلغت عشرة آلاف دينار. وقبل أن يغادر جورجيس بغداد أوصى بعيسى بن شهلوفا بديلًا عنه، الذي كان شماسًا نسطوريًا هو الآخر.

وسبق أن قدمت الباحثة التونسية سلوى بالحاج صالح أطروحة علمية ثرية في هذا المجال، بعنوان (المسيحية العربية وتطوراتها، من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري) استعرضت فيها تاريخ المسيحيين العرب ووجودهم في الجزيرة العربية والعراق والشام، إبان فترة العصر النبوي، وعهد الخلافة الراشدة، والعهدين الأموي والعباسي، وحللت بالشواهد والأحداث أسباب تراجع التسامح الذي بدأ يتناقص عهدًا بعد عهد، وانعكاس ذلك على زماننا، مما يكشف عن انفصال واضح في السلوك والقيم عما كان عليه شكل المجتمع المسلم في عصوره المبكرة.

أوردت الكاتبة نموذجًا على روح الأريحية والاسترخاء في التعامل مع أبناء الديانات الأخرى داخل المجتمع المسلم، حتى وإن عبّروا وجاهروا بانتمائهم الديني، وأبرز مثال على ذلك شخصية الشاعر العربي الشهير الأخطل التغلبي، فرغم أنه كان نصرانيًا إلا أنه احتلَّ مكانةً قويةً في بلاط الأمويين وسطع نجمه في عهد عبد الملك بن مروان، «حتى إنه كان يدخل على الخليفة بغير إذن، وفي عنقه سلسلة من ذهب فيها صليب، وتنفض لحيته خمرًا»، ومن المرويّات في هذا السياق حول مواقف الأخطل وصراحته في حديثه مع خلفاء بني أمية، أنه دخل ذات مرة على الخليفة عبد الملك، فسأله الخليفة: «لماذا لا تسلم يا أخطل؟»، فرد عليه: «إن أنت أحللت لي الخمر، ووضعت عني صوم رمضان أسلمت» ثم أنشد:

ولست بصائم رمضان يومًا ... ولست بآكل لحم الأضاحي

ولست بقائم كالعير يدعو قبيل الصبح حيَّ على الفلاح
ولكني سأشربها شمولا وأسجد عند منبلج الصباح

فجارى عبد الملك شاعره في مزاحه وضحك.

وفي رواية أخرى عن هشام بن عبد الملك لما سمع الأخطل يقول ذات مرة:

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد ذخرًا يكون كصالح الأعمال

فقال له هشام: «هنيئًا لك أبا مالك هذا الإسلام»، فقال الأخطل: «يا أمير المؤمنين ما زلت مسلمًا في ديني».

وفي هذه الإشارة نجد أن ورود الشعراء والأطباء المسيحيين على بلاط الخلافة كان متكررًا وكثيرًا، بل منهم من كانوا مرافقين وأطباء مخلصين لبعض خلفاء بني العباس، وقد أورد قصصهم وأحوالهم الدكتور جان موريس فييه، في كتاب بعنوان: (أحوال النصارى في خلافة بني العباس)، الذي أشار في كتابه إلى معلومة لطيفة وهي أن الخلفاء الأمويين والعباسيين كانوا «يستهلون حديثهم مع غيرهم من أبناء الديانات الأخرى بدعوتهم للإسلام، إبراءً للذمة وتقديمًا لواجب النصيحة، دون أن يكون هناك أي ضغينة أو غضب حين يقابلهم الطرف الآخر بالرفض».

لقد بقيت المسيحية العربية حيةً في بلاد الشام والعراق إبّان العهود الإسلامية المبكرة، واحتفظوا بكنائسهم وأديرتهم، بل وساهمت السلطة الإسلامية آنذاك في تنظيم شؤون الكنيسة ورعاية مصالحها، وكان من أبرز مظاهر حيوية الديانة المسيحية داخل الدولة الإسلامية في العهد الأموي والعباسي هو انصراف عدد من أبنائها نحو الرهبنة، وتأسس دير باسم «دير العرب»، كما سمح الأمويون لهم بالاحتفاظ بأغلب الكنائس ولم يمانعوا ترميمها، أو بناء كنائس جديدة، ورغم أنّ بعض عهود الصلح أيام الراشدين نصّت على منع استحداث كنائس جديدة، إلا أن الأمويين لم يلتزموا بها باستثناء مرحلة عمر بن عبد العزيز وقد روى الطبري أن خالدًا القسري والي العراق، كان يأمر بنفسه بإنشاء البيع والكنائس، وأبو جعفر المنصور الخليفة، حذا حذوه عندما شيّد بغداد. كما انخرطت أعداد كبيرة من المسيحيين في صفوف الدولة، فكان الوزراء وكتبة الدواوين وأطباء البلاط ومجموعة كبيرة من الشعراء والأدباء من المسيحيين، حتى أن فريقًا من أتباع الكنيسة المارونية وفريقًا من أتباع الكنيسة السريانية الأرثوذكسية

تساجلا حول طرق الاتحاد الطبيعي للمسيح، وهو الخلاف الذي تفجّر في أعقاب مجمع خلقيدونية عام 451م أمام الخليفة معاوية بن أبي سفيان طالبين تحكيمه في الموضوع، فأقرّ الخليفة رأي الموارنة ومنحهم كنائس كانت تابعة للأرثوذكس في حمص وحماه ومعرة النعمان.

كما برز العديد من العلماء المسيحيين في العهد العباسي أمثال ثيوفيل بن توما الرهاوي الذي شغل منصب كبير علماء الفلك والمنجمين لدى الخليفة المهدي، وقيس الماروني المؤرخ الذي وضع مؤلفًا قَصَّ فيه تاريخ البشرية منذ خلق آدم وحتى خلافة المعتضد، وجرجس بن بختيشوع وجبريل بن بختيشوع تلميذه، وهم أبناء أسرة مسيحية من الأطباء والعلماء، وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين، وابن اخته حبيش بن الأعسم، وعبد المسيح الكندي ويوحنا بن ماسويه والذي كان وأبوه قبله، مدير مشفى دمشق خلال خلافة هارون الرشيد وغيرهم.

وربما أدق قول يوصّف تلك المرحلة قول الجاثليق إيشوعهيب الثالث جاثليق بابل وتوابعها لكنيسة المشرق، واصفًا حال المسلمين ذلك الزمن: «إنهم ليسوا أعداء النصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قساوستنا وقديسينا، ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا».

التراث ليس لونًا واحدًا... ولا تحتكره طائفة

يبدو أن هناك حالة من الخمول والاسترخاء أصابت روح الاعتدال، فاستسلم بعض المناوئين للفكر المتطرف إلى الدعاية المتشددة وسلموا لها بأنها «تعبر عن حقيقة الإسلام»، وأنها «الأقرب تمثيلًا للتراث الإسلامي»، وانجروا بكل طواعية إلى حالة الاختطاف الجائرة التي فرضتها الجماعات الأصولية على التراث والتاريخ الإسلامي.

إنها حالة بارعة من سطوة الفكر المتطرف، ونتاج لبنية التخلف التي أفرزت على مدى عقود صياغة جديدة للتراث، بانتقائية ظالمة، واختصار وابتسار يتلاءمان مع روح التقهقر والجمود التي عمّت المنطقة منذ قرون، فغاب الإرث الحضاري المتنوع القديم، وبقي نشطًا منه ما يعزز ممارسات التشدد والتطرف اللذيْن شاعا وانتشرا بفعل الحركات المسيّسة، وعلى مر الزمان، وتوالي الأيام، سقط بعض المعتدلين أمام سيطرة الشائع المألوف، وظنوا أن هذا هو التراث، وهذا هو «كل» الموروث.

نظرة مختزلة مختصرة، تنطلق في حكمها من آخر ما وصلت إليه الحالة الإسلامية في ظرفها الزمني من ممارسة وتأصيل وكأن ذلك بمجمله يعبر عن شمول الإرث الإسلامي الممتد عبر مئات السنين. نظرة يعتريها الكسل العلمي، والتعميم المريح، أو ربما التعب من مناكفة الخصم، والتسليم له بتركتنا التراثية كي يعيث باسمها فسادًا وإرهابًا وسفكًا.

إنه أمر يدعو للأسى والحزن ـ كما يقول أمين معلوف في كتابه (الهويات القاتلة) ـ حين ترى من يبدون سعداء للغاية «لأنهم قرروا أن ما يحدث من قبل الإرهابيين هو من طبيعة الإسلام وأن الوضع لن يتغير».

لك أن تتخيل حضارة على مدى قرون تضرب في عمق التاريخ، امتدت على

رقعة كبيرة من العالم، وانضوى تحت لوائها العديد من الأمم والأقليات والقوميات والإثنيات الفاعلة حتى اليوم، من الترك والفرس والهنود والبربر، اندمجوا بشكل كبير في حياة الحضارة العربية الإسلامية، وفي فترات واسعة من تاريخها كانوا هم قادتها، والمؤثرين الكبار في مسيرتها، فاختلطت العلوم والمعارف وتطورت، وتنوعت وتعددت المذاهب والاجتهادات والطوائف إلى أعداد لا حصر لها، تنبع من النص الديني وتسعى إلى فهمه وتمثله، وتحقيقه على أرض الواقع، سواء قاربت الصواب أم ابتعدت. فزخرت المكتبة الإسلامية بآلاف الكتب والمؤلفات التي عجّت بالتفسيرات الدينية المختلفة، وصل إلينا منها جزء، وفُقدت أجزاء، في حالة من الحراك والجدال العلمي الذي أثرى الحضارة الإسلامية بشكل كبير، وجسّد صورة فريدة عن التنوع المذهل الذي عبّر بصدق عن التحضر الإسلامي في عصور مجده ورقيه.

بعد هذا كله... هل يمكن أن يقال بعد مرور أكثر من 1400 سنة أن فصيلًا إسلاميًا متطرفًا هو المعبر عن روح الإسلام والتراث!

بقي النص الديني واحدًا، لكن الاجتهادات والتفسيرات حوله جاءت متعددة مختلفة، وربما متناقضة حتى في المذهب الواحد، وهذا ما يفسر ديمومة النص وحيويته التي أمدته بالبقاء على مر الزمان، حين تغوص في كتب الفقهاء تجد التأصيل للمسألة ونقيضها، المذاهب ترد على المذاهب، والأفكار تفند الأفكار، والتراث يناقش التراث، «قد نجد الأدلة مثلًا على إباحة الرق وإدانته، والأدلة على وجوب الديمقراطية أو وجوب الثيوقراطية، إن النص لا يتغير، لكن نظرتنا هي التي تتغير... النص يؤثر في حقائق العالم من خلال نظرتنا التي تتجدد بالمعاني» (معلوف)، وكما قال الفقهاء: «الأحكام تتغير بتغير الأحوال والأزمان».

لن أتحدث هنا عن روح الانفتاح التي ميزت فترات كبيرة من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، والقدرة الفائقة في استيعاب أكبر قدر من شعوب العالم وأعراقه، والامتزاج مع ثقافتهم، والسماح لهم بالتأثير والتأثر، فكل هذا قد استفاضت كتب التاريخ في الحديث عنه تفصيلًا وتعليلًا وتوضيحًا، لكن نستذكر هنا حجم التعدد الفكري الذي أفرزته الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، حين تنوعت مشارب الناس إلى شيع وأحزاب ومذاهب وتيارات شتى، في بيئة سمحت لكل هذه الفرق أن تنمو وتزدهر وتجد لأفكارها مكانًا ومتسعًا، فهناك المذاهب الفقهية

الشهيرة، كمذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجعفر الصادق والمذاهب الفقهية المندثرة كمذهب الطبري وأبي سفيان الثوري والليث بن سعد وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري وابن راهويه وهناك المذهب الظاهري والأشعري والصوفي، إضافة إلى ذلك هناك المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة، الذين انقسموا بدورهم إلى عشرات الفرق والمذاهب المتفرعة، إذ نجد الزيدية والإباضية والماتريدية والكلابية والجعفرية والشاذلية والقادرية والحرورية والمشائية وغيرها. هذا عدا الديانات الأخرى التي كانت موجودة ومتعايشة في كنف الحكم الإسلامي كاليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وغيرها. عاشت كل هذه المذاهب في جو من حرية الفكر، وسماحة المجتمع، و«لم يصل إلينا أن أحدًا تعرض للاضطهاد بسبب أفكاره إلا القدر القليل، وكانت أغلب الاضطهادات التي حدثت سياسية أكثر منها دينية»، كما يقرر ذلك الأستاذ أحمد أمين في مشروعه «فجر وضحى الإسلام».

إنك حين تقرأ كتبًا مثل «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، أو «الملل والنحل» للشهرستاني، أو «الفرْق في الفِرق» للبغدادي، سوف ترى مذاهب وأقوالًا لا حصر لها في الإلهيات، وطرائق فهم النص الديني، ما يجعلك تفقد كل حجة في يدك بإمكانها أن تسعفك في حصر الإسلام وتراثه في فرقة أو طائفة واحدة!

لذلك هل سيكون من المنطقي أو الموضوعي حين تتسيّد فرقة ما للمشهد الراهن أن نقول عنها بكل سهولة: «إنها المعبر الحقيقي عن تراث الإسلام»!

إن الحكم على جماعة أو معتقد انطلاقًا من ظروف زمنية محددة سيقود إلى اختلال منهجي وعلمي، حين ترى اليوم واقع الديانة المسيحية قد تصل إلى قناعة مفادها أنها ديانة قامت على الانفتاح والتعايش والتسامح مع الآخر، وتنأى بنفسها عن الحكم والسياسة، لكن حين تعود إلى جذور المسيحية وأزمنتها الأولى، ستنقلب على حكمك بالنفي القاطع، وتجد كمّا هائلًا من ممارساتها التي تكرس القتل والتعذيب والنفي والحرق والإبادة ومحاكم التفتيش. هي دورة طبيعية من التخلف، أصابت أوروبا في قرونها الوسيطة، فعمّ الظلام واستشرى الجهل، وازدهر التطرف الديني، الأمر ذاته يتكرر اليوم حين حطّ التخلف برحاله في المجتمعات الإسلامية.

من المؤسف حقًا حين ترى بعض المنتمين إلى قيم الاعتدال والانفتاح والتسامح

يهربون من تراثهم أو يتنكرون له بعد سطوة المتشددين عليه، ظنًا منهم أن هذا هو الشكل الوحيد للتراث، لكن لا الصحوة ولا الحركات الإسلامية، لا داعش ولا القاعدة يمكنهم أن يحتكروا التراث أو يدعوا أنهم الممثل الوحيد له، فالتراث الإسلامي أكبر وأشمل وأوسع منهم جميعًا.

الأسس الجوهرية في الحضارة لا تضيع أبدًا مهما حل بها من زلازل وأوبئة وجدب، وحروب مخربة، وهجرات مدمرة، «فالحضارات وحدات متصلة في كل أكبر منها وأعظم اسمه التاريخ، فهي مراحل من حياة الإنسانية، نتاج تعاوني لكثير من الشعوب والطبقات والأديان، وليس في وسع من يدرسها أن يتعصب لشعب أو مذهب»، ـ كما يعلق المؤرخ الأميركي ويل ديورانت مختتمًا المجلد 13 الخاص بالحضارة الإسلامية ضمن موسوعته (قصة الحضارة) ـ.

إن أي ديانة أو أيديولوجيا، سواء كانت دينية أو بشرية، علمانية أو شيوعية أو قومية، قد تنحرف فتقوم بسفك الدماء والقتل، وقد تصبح رائدة في التسامح والانفتاح، وكل ذلك مرهون بأتباعها وأبنائها، مرهون بتطورهم ورقيهم، أو بارتكاسهم وتخلفهم.

الإصلاح الديني
لم يعد ترفًا فكريًا بل مسألة حياة

هناك انغماس واضح من قبل الحركات الإسلامية في التاريخ، واندماج روحي مع حالة زمنية قديمة، يتجلى ذلك في السعي الحثيث لإحياء المظاهر الشكلية من لباس وهيئة وألوان ومسميات وتقسيمات ليست لها قيمة دينية بحد ذاتها سوى أنها حدثت في تلك الفترة المنشودة، مثل لبس العمامة وإطالة الشعر، والمسميات المدنية، كتسمية (بيت المال، دار القضاء، بيت الأنصار والمهاجرين...) ونحوها.

برز ذلك بشكل صريح، ومؤصّل حد المبالغة في تنظيم القاعدة، ثم داعش الذي اعتمد في كل تحركاته ومناطق وجوده، وأسماء مؤسساته على أبعاد تاريخية واضحة، انطلاقًا من مصطلح الخلافة، وارتكازه بالعراق والشام التي كانت موطن الخلافة الإسلامية على مدى قرون، ولبس السواد، واتخاذ الجواري، ورفع المصاحف والسيوف، واعتماد شعار التنظيم كنفس الخط الذي اشتهر به ختم النبي ﷺ في مراسلاته. إنها حالة من التعبئة الروحانية والعاطفية المقصود بها قطع الصلات بكل القيم الحديثة بما تحمله من أنظمة وسلوك ومعايير، وتكثيف العقل والوجدان لاستحضار الحقبة الزمنية القديمة.

هذا الانغماس التاريخي ليس محصورًا بالحركات الأصولية، بل هو ظاهرة تسيطر على عموم الحالة الإسلامية، فكثير من الصراعات الطائفية المشتعلة هي تدور حول شخصيات أو أحداث تاريخية قديمة وقعت قبل قرون طويلة، وصيحات الثأر لأجلها اليوم لا تزال متّقدة تغلي وكأنها حصلت بالأمس القريب. كما أن كثيرًا من المسائل المعاصرة والمستجدات الحديثة التي نواجهها لا يُبَتّ فيها القول ويفصل النزاع إلا عبر الاستشهاد بأقوال وآراء شخصيات توفيت قبل مئات السنين، شخصيات لم تطلع على أحوال زماننا وظروفه، لكنها اتسمت بطابع من التقديس والإجلال، ما يجعل

لرأيها القديم قول الفصل الشافي الذي يرضي الأطراف المعاصرة.

هذه المسألة كانت مثار جدل ونقاش عريض بين المثقفين منذ زمن طويل، لماذا تخلف العرب والمسلمون، هل السبب في ذلك يعود إلى التاريخ والتراث الإسلامي؟ إن كان الجواب بالإيجاب، فما هو التفسير لهذه النهضة والازدهار التي حققها أبناؤه في عصورهم الذهبية الماضية، وإن لم يكن التراث سببًا للمشكلة فلماذا نحن اليوم نتناحر فيما بيننا بسبب الانغماس في التاريخ، واجترار حروب وخلافات قديمة مضت؟

اجتهد كثير من المثقفين والمفكرين المعاصرين أمثال طه حسين، زكي نجيب محمود، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، جورج طرابيشي، محمد الجابري وغيرهم... في دراسة هذه المعضلة، عبر محاولة التجديد في التعامل مع التراث، وقراءته بشكل يوائم روح العصر، أثرى ذلك المكتبة العلمية والساحة الثقافية بنظريات وجدال علمي، إلا أنه مع الأسف لم يغير شيئًا من معادلة الواقع، بل العكس من ذلك، ازدهرت تيارات الأصولية والتطرف، وتقاسمت فيما بينها رقع العالم العربي المريض.

يلخص الباحث المغربي بنسالم حميش هذا الأمر في كتابه (التشكّلات الأيديولوجية في الإسلام) فيقول متسائلًا: «إذا كانت الحقيقة في كلام الله ورسالاته واحدة، فكيف يعقل أن يذهب فيها المتلقون كل مذهب وأن يتأولوها بطرق متناقضة تحمل بعضهم على تفسيق بعض وتكفير بعض، فيتمخض التناقض والتباين في التأويل عن صراعات عنيفة، وبالتالي عن فتن ومحن مأساوية (كمحنة القول بتخيير الإنسان، ومحنة خلق القرآن ومحن الصوفية ومحن الأشاعرة.. إلخ). لكي نفهم هذه المفارقة لا بد من التأكيد على أن أصلها لا يعود إلى ذوات المؤوّلين فقط، بل إلى طبيعة المادة المؤولة من حيث قابليتها واتساع فضائها لعمليات التأويل»، وربما الأمر في الأخير منوط بالإنسان، وإلى الإنسان... فالحقيقة قائمة فيه كما يقول ابن حميش، فهو «الذي لا يفتر عن ملء المكان والزمان بالكلمات والعلامات، ثم يصرفها خارج التاريخ، بحثًا في الدفاع عن بقائها ضد التاريخ. من خلال طبقات النصوص الفقهية والصوفية لا يتعلق الأمر إلا بالإنسان، وهو يجوب طرق اجتهاداته وارتماءاته، ويطالب بالحق في الاجتماع والتبادل، وحتى وإن خضع للازدواج أو للتشويه، فإننا نجده هو دائمًا بشكل ما في آخر مطاف ليالي اغترابه، نعثر على بقايا وجوده وآثار خطاطاته ومغامراته

الفكرية. الإنسان ذلك الكائن الذي يلتذ بما ليس موجودًا، ويتذوق غيبًا وخيالًا، كل ذلك ليس سوى الوجه الآخر المكتمل لحياته كرسوب أو نقصان».

لكن طغى على هذا الإنسان المعاصر التكلس والجمود والعجز، فأغلب المحاولات لمواجهة الفكر المتطرف انحصرت في نقد ورفض وشجب أفعال الجماعات الأصولية، والخطاب الديني العام حتى وهو يرفض ممارسات المتطرفين فإنه يلوك مفرداتهم ويستخدمها بشكل متكرر، في انطلاق متشابه من البنية المشتركة.

نحن أمام مأزق عقل جمعي منغمس في التاريخ. فالذين تبنوا القطيعة مع التراث الإسلامي بحجة أنه أصبح مغذيًا للجماعات المتطرفة، وملهمًا للصراعات الطائفية، هم في الحقيقة اتخذوا موقفًا سلبيًا انعزاليًا من دون بديل قوي أصيل، وتركوا الساحة للخطاب المتطرف لينفرد بالمشهد أمام جمهور مأخوذ بالماضي. في المقابل فإن مشاريع إعادة قراءة التراث ومعالجته من جديد، أصبحت مغرقة في التنظير، محصورة بين النخب والأكاديميين، ولم يصل تأثيرها إلى المتلقّي الشعبي البسيط.

ما هو الحل إذن؟

لا أعتقد أن شخصًا يمكن أن يجازف ويقدم حلًا سهلًا لهذه المعادلة المعقدة، حتى وإن توفر الحل الناجع فإن آثاره ونتائجه تستلزم وقتًا طويلًا، لكن المؤكد والضروري أنه لم يعد هناك مجال لتأجيل الإصلاح الديني العميق، إصلاح بدون ترقيع أو تلفيق أو قيود.

السؤال ملح يحيط بنا من كل جانب، ولا بد لنا من مواجهته بكل صراحة ومن دون تردد أو قلق أو خجل، فكل تأخير أو تأجيل سيعني مزيدًا من الضحايا البريئة والأثمان الباهظة.

سوف يحاصرنا سؤال الإصلاح الديني في كل مرة، لأن الدوامة لا تزال مستمرة، تأخذنا كل يوم إلى أعماق أسوأ من ذي قبل. لم يعد الإصلاح الديني ترفًا فكريًا، أو زهوًا معرفيًا، بل أصبح مسألة وجود، مسألة حياة أو موت.

العالم العربي اليوم تنهشه الحروب الدينية، تستنزف ما تبقى من روحه المكلومة... سقط مئات الآلاف من القتلى... ضراوة وأحقاد دموية لم يسبق لها مثيل. مهما تحدثنا عن العوامل السياسية وراء هذه الحروب الأهلية، إلا أن الشحن الديني، والاحتقان

المذهبي الطائفي المكبوت المتراكم على مدى السنين، اعتليا السطح، وأصبحا الوقود الذي لا ينضب لحروب كانت تنتظر لحظتها.

الفصل الثاني

في الثقافة والتاريخ

صدمة طرابيشي من ميشيل عفلق عن سيرة آبائنا وتحولاتنا... وتجربة «الصحوة» في حياتنا

في محاضرة ألقاها الراحل جورج طرابيشي بصالون (سبلة عمان الثقافي) في آذار/ مارس 2012 عن جوانب من تحولاته وانقلاباته الفكرية، وجّه أحد الحضور سؤالًا كلاسيكيًا بالنسبة لطرابيشي، ربما سئم من السؤال وتكراره كل مرة، قال السائل: «ما هي قصتك مع المفكر المغربي محمد عابد الجابري؟»، قال طرابيشي: «سوف أجيبك، لكن من خلال حياتي الشخصية، وطبيعتي النفسية التي قادتني إلى هذه القصة الطويلة مع الجابري التي أمضيت فيها 25 سنة من حياتي»، بدأ طرابيشي يتحدث عن طفولته، وصدمته المبكرة من والده، التي رسخت فيه عادة الإعجاب بالآباء وتقديسهم، ثم النفور منهم والتمرد عليهم، هي أشبه بعقدة أوديب لدى فرويد كما يقول، فهو يفتت الخبز قبل الأكل، وكأنها غريزة نفسية في داخله بتمزيق الآباء.

أثناء انغماسه في شريط ذاكرته، وهو يسترجع الآباء القدامى، توقف طرابيشي عند قصة حدثت بينه وبين ميشيل عفلق ـ المفكر العربي ومؤسس حزب البعث ـ، يقول طرابيشي: «تنوع آبائي الذين اخترتهم، في فترة من عمري أول شبابي اخترت ميشيل عفلق، وصرت بعثيا، لكن لم يدم الأمر طويلًا لسبب بسيط، وهو أني كنت أتقن اللغة الفرنسية، ولما كانت الوفود الأجنبية تأتي وتريد لقاء عفلق، ـ وهو مؤلف كتاب مشهور تربينا عليه، اسمه (في ذكرى الرسول العربي) ـ، كنت أقوم بالترجمة، فسأله الوفد اليوغسلافي الذي جاء لمقابلته حينها: «ما هو آخر كتاب قرأته؟» فإذا بي أفاجأ بجواب صدمني، وأنا الذي كنت أتعبد له وأقدسه، أجاب عفلق: «أنا أفتخر بأني منذ خمسة عشر عامًا لم أقرأ كتابًا واحدًا، وكل ما كتبته هو من بنات أفكاري!». يكمل طرابيشي: «فجعت، فأنا كنت عاشقًا للثقافة من صغري، ومحبًا للكتب، صعقني هذا الجواب من

أستاذي وأبي الذي اتخذته تلك الفترة، كيف يكون مقدسًا لدينا في حزب البعث، ثم يفتخر بأنه لم يقرأ كتابًا منذ خمس عشرة سنة... فكان هذا ثاني أب أتخلى عنه».

لا يجد طرابيشي أدنى حرج، وهو يتحدث بكل أريحية عن تقلباته وتحولاته الفكرية من البعثية، فالقومية فالماركسية فالوجودية. ولا يتردد في الحديث عن الرموز والآباء الذين كان يقدسهم، ثم انقلب عليهم وأصبح يوجه لهم أشد سهام النقد اللاذعة.

من هنا أجاب طرابيشي عن قصته مع الجابري، وهو الذي اتخذ على نفسه عهدًا بعد صدماته وخيباته المتكررة ألا يقدس الآباء أو «يؤمثلهم»، لكنه نسي نفسه وهو يقرأ كتاب الجابري «تكوين العقل العربي»، فسُحر به وذُهل، فاتخذه أبًا ورمزًا، لكنه لاحقًا انصدم منه وفوجئ، فكرس نفسه سنوات طويلة لنقد مشروع الجابري وتفكيكه ونقضه[1].

هذه الحالة البديعة التي يجسدها طرابيشي في التصالح مع الذات، والثراء المذهل الذي اكتسبه من تحولاته وتقلباته الفكرية، ساهمت بشكل كبير في إحياء الحراك الثقافي وتنشيطه. فهو لم يخجل أبدًا، ولم يخف مواقفه السابقة، ولم يتنكر لها، أو لم يلاحق الآخرين حتى يمسحوها من ذاكرتهم، بل تحدث عنها بكل صراحة وعلانية على الملأ.

لم يكن هذا التنوع والتحول المستمر نقطة ضعف في مسيرته، إنما هو دليل قاطع على عمق التجربة الفكرية التي عاشها، فأفضت به إلى مسلّمة صرّح بها في مناسبات عدّة ألا وهي «ضرورة الانعتاق نهائيًا من أسر الرمز مهما كان نوعه والمضيّ مباشرة إلى ممارسة فعل التفكير الحر».

طرابيشي مثله مثل عدد كبير من مثقفي جيله العربي، انخرطوا في صفوف الماركسية يومًا، تجندوا فيها وأصبحوا كوادر مخلصين في حركتها. يقول: «كان كارل ماركس أحد آبائي السابقين».

مثّلت الماركسية منعطفًا كبيرًا في حياته، ارتأى على إثرها أن يكون دوره الحقيقي

(1) انظر قصته مع الجابري كاملة في مقاله «ست محطات من حياتي»، الذي نشرته صحيفة الأثير الإلكترونية العمانية في شباط/ فبراير 2015، ونشر أيضًا في عدة صحف ومواقع إلكترونية أخرى.

باعتباره مثقفًا عربيًا هو استعادة وظيفته النقدية والتفكير في حل من الأيديولوجيا، ليقول: «كفى تفكيرًا بالماركسية أو ضد الماركسية ولنمر لمرحلة ما بعد الماركسية كما يمر الطفل من مرحلة طفولته إلى مرحلة شبابه»، بذلك مثلت التجربة الماركسية في فكر جورج طرابيشي نقطة عبور مهمة تجاوز على إثرها كل أشكال العبودية الفكرية للرموز، معتبرًا أننا «عندما نكون ماركسيين لا نفكر، بل تنوب الماركسية نفسها عنا مناب التفكير»، حيث تشترك في هذا الدور كل الحركات الأيديولوجية كالثورية، والقومية والإسلامية، وهنا مكمن الخطأ الذي تنبه إليه بعد أن كان في إحدى مراحل تطوره الفكري ماركسيًا متأثرًا بالنقد الواقعي الاشتراكي. فالماركسية بالنسبة إليه كغيره من الماركسيين العرب المتأثرين بها في فترة الستينات، كانت تُعتبر الروح الحاملة للعلم والثقافة وفق منهجها المادي الجدلي التاريخي، لكنه أدرك في مرحلة لاحقة السمة الدوغمائية للاعتقاد الماركسي وجمودها الفكري المتغطرس خاصة مع تتالي الهزائم التي مرت بها[1].

طرابيشي وهو يتخلى عن آبائه واحدًا تلو الآخر لم يكن يسعى لهدم مسيرة فكرية كاملة، بل هو يضع كل أب في مرحلة محددة من حياته، حين تستوفي أغراضها أو حين ينسد أفقها وتصبح أداة تُعمي العقل، يتجاوزها ويذهب إلى ما عداها. إنه يسعى دائمًا إلى تحرير العقل من سطوة المسلمات والأيديولوجيا والإعلاء من قيمة المعرفة والنقد المستقل.

قصة طرابيشي مع الماركسية وتحرره منها، تذكرنا بحالة عدد لا بأس به من المثقفين والإعلاميين في الخليج، خاصة في الحالة السعودية، ممن تعرضوا في مرحلة مبكرة من حياتهم لتأثير الصحوة الإسلامية، وربما انخرطوا في صفوفها، وأصبحوا كوادر فاعلين مؤمنين ومخلصين، وحتى متعصبين لها. قد يكون ذلك أمرًا طبيعيًا باعتبار أن الصحوة كانت الفاعل الأبرز في شؤون النشاط العام، والحراك الثقافي والسياسي، مع الفارق الكبير بينها وبين الماركسية على مستوى العمق والإنتاج الثقافي.

لكن حين انعتق الشباب من مرحلة حماسهم ومراهقتهم، وانفتحت لهم مسارات أكثر تنوعًا في الحياة، بدأت عملية النقد والتفكير تتجه إلى ذاتهم وأفكارهم فتحرروا

(1) للمزيد، انظر: ضحى بوعجينة، البعد الماركسي في فكر جورج طرابيشي.

من أسر الحركة الإسلامية، ابتعدوا عنها وتجاوزوها، أو انقلبوا ناقدين لها.

التحول الفكري ليس عيبًا، بل دليل على استقلال المرء واتّقاد عقله، وحيويته التي جعلته يمتلك قرار ذاته في اعتناق أفكار جديدة. بينما المستسلم لأسر المواقف المسبقة، المرتهن لقيود الموروث سيجد الصعوبات والعوائق، فيجبن ويخاف أن يتجاوز مكانه.

إن انخراط الإنسان في صفوف حركات أيديولوجية في مرحلة مبكرة من حياته، قد يكون مهمًا في تكوين وعيه ونضجه وصقل تجربته، فهي تمده بمهارات وخبرات قد يكون من الصعوبة اكتسابها خارج إطار العمل الحركي، لكن الحصيف المستقل يعرف أنها مرحلة مؤقتة من حياته، تنطوي، وتنفتح صفحة أخرى أكثر اتساعًا، وأرحب أفقًا.

هل كان رفاعة الطهطاوي تغريبيًا؟

كغيري من أبناء جيلي ممن تعرض بشكل مكثف لخطاب الصحوة الإسلامية في ريعان تسعينياته، تم تقديم شخصيات تاريخية عربية وإسلامية في قوالب ثابتة مصمتة، وأحكام مطلقة، توارثتها الأجيال باعتبارها حقائق مطلقة لا تقبل النقاش، شكلت فيما بعد حاجزًا راسخًا وسدًا منيعًا، أمام أي محاولة للتساؤل أو الشك، والتواصل مع تراث هذه الشخصيات التي كانت رائدة في التاريخ العربي الحديث، وأثّرت في بنية الثقافة العربية والإسلامية.

الشيخ رفاعة الطهطاوي، أحد أبرز قادة النهضة العلمية في مصر 1801 ـ 1873. قُدم في أدبيات الصحوة، باعتباره البذرة الأولى لشجرة التغريب، ونموذجًا لـ«الشيخ المنتكس»، الذي ذهب مع البعثة التعليمية المصرية إلى فرنسا (1826م) واعظًا وإمامًا للصلاة، لكن حين عاد، أضحى «واحدًا من أئمة التغريب»، كما يقول محمد قطب في كتابه (واقعنا المعاصر) الذي يُعد مرجعًا كلاسيكيًا لفكر الصحوة في السعودية والخليج.

كان من أوائل من لاحق الطهطاوي بأوصاف العمالة والتغريب، الدكتور محمد محمد حسين في كتابه «الإسلام والحضارة الغربية»، حيث تحدث عن بدايات مشاريع استنساخ الأفكار الغربية عن طريق البعثات التي أطلقها محمد علي باشا في مصر، يقول حسين: «تأثر أعضاء هذه البعثات بالمجتمع الأوروبي، ولذلك رأينا أفكارًا تُطرح لأول مرة في المجتمع الإسلامي هي صدى لفلسفة أوروبا وفرنسا الثائرة، وكان على رأس هؤلاء المتأثرين رفاعة الطهطاوي الذي جلب البذور الغربية وألقاها في التربة الإسلامية».

ولأن محمد محمد حسين كان له تأثير كبير وبالغ في صياغة أدبيات الخطاب الإسلامي المعاصر خصوصًا فيما يتعلق بقضايا الهوية والغزو الفكري، فقد دخل رفاعة الطهطاوي وبشكل تلقائي في أي دراسات أكاديمية تتناول الفكر العقلاني

العربي «التغريبي» الحديث، باعتباره واحدًا من أهم رموزه، كما أورده كثر من بينهم الباحث السعودي محمد حامد الناصر في كتابه «العصرانيون بين مزاعم التجديد، وميادين التغريب» وكتاب «الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين» للدكتور سعيد الزهراني، وآخرون.

لُوحق الطهطاوي بأوصاف شمولية، فهو يريد تغريب التعليم، وتعميم القيم الفرنسية الغربية على الحالة المصرية في الجوانب الاجتماعية والسياسة والاقتصادية... وعلى الرغم من أن هناك من يرى أساسًا أن هذه الأوصاف بحد ذاتها تُعتبر ريادة ومنقبة وليست عيبًا يقدح في الطهطاوي أو غيره من دعاة التنوير، في ظل تخلف العالم الإسلامي، وتفوق النموذج الغربي وصعوده آنذاك، لكن بعيدًا عن هذا الاتجاه فإن التساؤل الموضوعي والتاريخي الذي يفرض نفسه، هل كان الطهطاوي في مشروعه ومؤلفاته ورؤاه مستنسخًا للحالة الغربية ومسلوبًا لها هكذا بكل بساطة؟ هذا ما سنحاول أن نجيب عنه؟

طبيعة التنوير المبكر

إذا تركنا التوصيف الإسلامي لشخصية الطهطاوي فإننا في المقابل سوف نجد التاريخ والرواية العربية السائدة على الطرف المناقض تمامًا، فرفاعة الطهطاوي كما يقول محمد عمارة، وكما يكتب محمود الربداوي هو «رائدٌ من رواد حركة التنوير المصرية، ويُعَدُّ من أركان نهضة مصر في العصر الحديث. تميّز برؤية تنويرية واضحة، ووعي ناضج بالرغبة في انتشال مصر من هُوَّة التخلف والفقر والانهيار».

الطهطاوي نسبةً إلى بلده طهطا، وهي إحدى مدن محافظة سوهاج في صعيد مصر، وُلد فيها سنة 1801، وفيها تلقى تعليمه الابتدائي، ثم رحل إلى القاهرة، فالتحق بالأزهر الشريف سنة 1817، وتتلمذ على يد الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر آنذاك، يقول الربداوي: «وقد لمس هذا العالم النبوغ والعبقرية في تلميذه، فبعد أن تخرّج في الأزهر سنة 1821، وكان عمره إحدى وعشرين سنة، درَّس في الأزهر سنتين، ثم انتقل إلى وظيفة إمام وواعظ في الجيش المصري، فلما قرر محمد علي باشا إرسال أكبر بعثة إلى فرنسا للتخصص في مجموعة من العلوم التقنية العصرية، رشَّح شيخ الأزهر الطالبَ النابغةَ رفاعة الطهطاوي ليرافق البعثة إمامًا واعظًا لها في مدينة باريس، وهناك

جمع إضافة إلى عمله تعلُّم اللغة الفرنسية، فتفوَّق في تحصيلها، وأجادها قراءة ونطقًا واطّلاعًا على أدب كبار الكتَّاب الفرنسيين، وأضاف إلى قراءاته دراسة ما كتبه رجال القانون الفرنسي، وأساتذة التاريخ والجغرافية».

عاد الطهطاوي إلى مصر سنة 1832، وأُسْنِدتْ إليه وظيفة مترجم بمدرسة الطب، ثم انتقل إلى مدرسة المدفعية «الطوبجية»، كي يعمل مترجمًا للعلوم الهندسية والفنون المدنية، وفيها ترجم مشروعه الكبير «تعريب القانون المدني الفرنسي»، كما أنشأ متحفًا للآثار يُعد أول متحف في تاريخ مصر، وأشرف على صحيفة «الوقائع المصرية» التي أنشأها أستاذه حسن العطار، وكانت تصدر باللغتين العربية والتركية، ومن موقعه بصفته مفتشًا للتعليم حاول الطهطاوي إعادة النظر في المناهج التعليمية وتطويرها، وأنشأ مجلَّة تُعنى بالشؤون التربوية، سماها «روضة المدارس» ولكن ولعه بالترجمة ظل يشده إليها، فلما أنشئت مدرسة اللغات سنة 1835، التي تغير اسمها إلى مدرسة «الألسن» أصبح ناظرَها، وألحق بها ما يسمى «قلم الترجمة»، وصار لمدرسة الألسن أثر كبير في الحياة الثقافية في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين.

التربية كانت هاجسه الأول، وقد عرَّفها الطهطاوي بأنها: «عملية نمو تعمل على تكوين اتجاهات صالحة للفرد، وتؤثر في سلوكه وتصرفاته»، ومن هنا توجه باهتمامه نحو المرأة في المجتمع، فدافع بشدة عن حق تعليم الفتاة، وأنشأ المدرسة السيوفية القريبة من القاهرة لتعليم الإناث، وآمن بوجوب مشاركة المرأة للرجل في الحياة العامة، شريطة أن تكون على جانب من العلم والثقافة.

ترك رفاعة الطهطاوي مؤلفات كثيرة، من أبرزها: كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، مؤلَّف ينتسب إلى ما يُسمى أدب الرحلات في الثقافة العربية، وكتاب «المرشد الأمين للنبات والبنين» الصادر عام 1872 أي قبل وفاته بعام، وهو كتاب في أصول تربية الفتاة طالب فيه بمساواة الإناث بالذكور في طلب العلم، وكتاب «القول السديد في الاجتهاد والتجديد»، ويطرح فيه قضية تجديد الفكر الديني، وتحريره من إسار التخلف وربطه بالعصر الحديث وقضايا الإنسان المعاصر.

يمكننا القول إنه وعلى الرغم من مشروع الطهطاوي الكبير في ترجمة المتون الفلسفية الفرنسية، وترجمة الدستور الفرنسي، وتأسيسه لمدرسة الألسن، وتطوير

مناهج التعليم للمواد الطبيعية، إلا أنه بقي وفيًا لتكوينه الشرعي، بل ظلّ شيخًا تقليديًا، متمسكًا باللغة الأصولية الفقهية حتى وهو يتناول المصطلحات الحديثة آنذاك كـ«الحرية والمساواة والمواطنة والعدل والقانون».

لكن يبدو أن طبيعة المرحلة تفرض طبيعة مختلفة للتنوير المبكر أيضًا، فدفاع الطهطاوي عن حق المرأة في التعليم، ومشروعه الكبير في ترجمة المؤلفات الفرنسية، وتأسيسه للتواصل مع مفاهيم الدولة الحديثة قد أكسبه ريادة مبكرة للتنوير ارتبطت به تاريخيًا، وفي المقابل ألصقت به تهمًا بالعمالة والتغريب والتغرير و«تخريب الهوية الإسلامية»، حتى وإن كان الواقع المعاصر قد تجاوز أطروحات الطهطاوي بمراحل عند كلا الاتجاهين.

مفاجأة «تخليص الإبريز»

ستكون المفاجأة كبيرة حين نعلم أن كتاب الطهطاوي الأشهر «تَخْلِيصُ الإِبْرِيزِ فِي تَلْخِيصِ بَارِيز»، الذي قُدم باعتباره دعاية مبكرة للحياة الغربية، وترويجًا للفساد، والتبرج والسفور، أنه في مجمله كان يؤكد رفضًا واضحًا لحياة الفرنسيين الاجتماعية، فالطهطاوي يقول فيه: «ومن خصالهم الرديئة قلّة عفاف كثير من نسائهم، وعدم غيرة رجالهم»... «وعندهم من العقائد القبيحة، فيقولون إن عقول حكمائهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها»، «ومن عقائدهم الشنيعة إنكار القضاء والقدر»، «وأحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية، وإنما هي مأخوذة من قوانين أخرى أغلبها سياسي، وهي مخالفة بالكلية للشرائع»[1].

وبلغة معيارية ذات منظار ديني يقول الطهطاوي: «وأما أميركا فهي بلاد الكفر»، وحين يتحدث عن العِلم في الغرب يقول: «ولهم في العلوم الحكمية حشوات ضلالية»[2].

ويقدم الطهطاوي في ذات الكتاب ملخصًا عن رؤيته وموقفه ومشروعه حيث يقول: «البلاد الإفرنجية قد بلغت أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية،

(1) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، دار التنوير، ص 154 ـ 192.

(2) المصدر نفسه، ص 86 ـ 259.

ولكنهم لم يسلكوا سبيل النجاة، ولم يرشدوا إلى الدين الحق، ومنهج الصدق، كما أن البلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية، والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه»[1].

الطهطاوي في هذا النص يقدم رؤيته التي مزجت بين الأصالة والمعاصرة، وشكلت جسرًا تاريخيًا يربط بين الشرق والغرب، لكن المفارقة أن هذه الفكرة لو صدرت اليوم من شيخ أو داعية إسلامي لوُصفت بأنها مغرقة في التقليدية، أو في أحسن الأحوال «عادية»، إنها مفارقات الزمان ودوائره التي جعلت من هذا النص في فترة ما نموذجًا للتغريب والليبرالية، وفي زمن آخر مسلمة طبيعية، لكن الأغرب أن يستمر الحكم يلاحق قائلها الأول بأنه «تغريبي»!

الطهطاوي والمرأة

دعوني انتقل إلى شق آخر، لنكتشف مجددًا مدى التزييف الغريب للتاريخ، في كتاب «تحرير المرأة عند العصرانيين» للدكتور عادل الحمد، يضع المؤلف رفاعة الطهطاوي على رأس الجيل الأول الداعي لتغريب المرأة المسلمة وتحريرها، يبدو أن هذه شائعة أخرى تتهاوى بسهولة أمام نصوص الطهطاوي الصريحة، فالطهطاوي في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» الذي ألفه في آخر حياته يقول: «لا يليقُ من النِّسَاءِ إلا كمال الصِّيانة والعفة، وسلوك سبيل الحياء»، «وأما النساء فالواجب عليهن ملازمة البيوت، لحفظ المسكن، والأنس مع الزوج، وتربية الولد، وحفظ العين من المحرمات»، وعن موقفه من الحجاب يقول: «يجب على المرأة الاحتجاب من الأجانب، ويحرم على الرجل النظر إلى شيء من المرأة الأجنبية، ولو زوجة لأخيه، أو أختًا لزوجه، ولو في حالة أمن الفتنة، وكذلك نظر المرأة إلى الأجنبي حرام». ويرفض الطهطاوي تولي المرأة للمناصب والوظائف العامة: «معرفة شؤون الحكم على الوجه الأكمل لا يكون غالبًا إلا من خصائص الرجال، فلهذا تعين أن تكون السلطة فيهم دون النساء»، ويقول أيضًا: «قلّ أن توجد امرأة فيها الأهلية، كما أن أبواب الشريعة والسياسة

(1) تخليص الإبريز، ص 68.

واسعة لا تطيقها عقول النساء كونهن جميعًا عورات يتعذر مخالطتهن للموظفين»[1].

أعتقد أن نصوصًا كهذه ستعتبر اليوم متشددة ومحافظة جدًا، وسوف تكون مفاجئة ومربكة لكلا الطرفين، للرؤية الإسلامية التي ترى في الطهطاوي «رمزًا للتغريب»، والرؤية المستنيرة التي ترى فيه «رمزًا للتنوير والنهضة»، فالمفارقة أن هذه النصوص المتشددة من الطهطاوي تدعم اتجاه التيار الذي يعارضه ويناصبه العداء، فهي ذات الأدبيات والقيم التي يروج لها، ويسعى لتأكيدها الاتجاه الديني المناهض لأطروحات «التحرر والتغريب»، ولو انتزعت اسم الطهطاوي عنها لن يدور في بالك أبدًا ولو لحظة أنها تنتمي إليه.

في الحرية والخلافة

يتتبع الباحث المصري أحمد محمد سالم في دراسته «الخطاب الإصلاحي عند رفاعة الطهطاوي»، موقف الطهطاوي من الحرية، فعلى على الرغم من تأثره بأجواء الحرية التي عاشها في فرنسا، ومن خلال قراءته لأفكار مونتسكيو وروسو وفولتير، إلا أنه حاول أن يصيغ موقفه من الحرية في قوالب لغوية تقليدية، تقع ضمن تقاليد علم أصول الفقه، والسياسة الشرعية الإسلامية، وهذا ما يظهر في تعريفه للحرية فيقول: «إن الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح معارض محظور، فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية أنها مملكة حاصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حر يباح له أن يتنقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة، وأن يتصرف في وقته ونفسه كما يشاء فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدد بالشرع أو السياسة مما تستدعيه أصول مملكته العادلة»[2].

فالطهطاوي يؤكد أنه لا حرية بلا قيود، هو يصف حرية محددة بقيود شرعية، وسياسية وقانونية، وكلما توفر العدل في القوانين، كان وسيلة لإعمار الممالك وتمدنها فيقول: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم،

---

(1) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، دار الكتاب المصري، ص 119 _ 282.

(2) المرشد الأمين للبنات والبنين، ص 128.

وبالجملة فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وألا يكرهوا على فعل المحظور شرعًا في مملكتهم». وهنا نلاحظ كيف سادت اللغة التقليدية في تعريفات الطهطاوي للحرية في ضوء ازدواجيات فقهية مثل المباح/ غير المباح، المحظور/ غير المحظور، ولا شك أن هذه اللغة التقليدية قد أسهمت في تجميد حيوية الأفكار التقدمية التي يحاول أن يدعو إليها، كما يرى الباحث أحمد سالم.

ورغم إعجاب الطهطاوي بحرية المعتقد في فرنسا، إلا أنه يؤكد ويضع شروطًا متينة لهذه الحرية بألا تكون خارجة عن أصل الدين حيث يقول: «الحرية الدينية هي حرية العقيدة والرأي والمذهب، بشرط أن لا يخرج عن أصل الدين، كآراء الأشاعرة والماتريدية في العقائد وآراء أرباب المذاهب المجتهدين في الفروع».

وفي آخر كتبه «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» الذي يتناول فيه السيرة النبوية، يركن الطهطاوي إلى النموذج التقليدي في السياسة والحكم، وهو نمط الخلافة ـ السائد في عهد الدولة العثمانية ـ مؤكدًا أن الإمامة العظمى وهي (الخلافة) واجبة على الأمة بالشرع وجوبًا كفائيًا لهم، «لتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وتفرُّق صدقاتهم، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة، والمتلصصة، وقطاع الطريق، وفصل المنازعات بين الخصوم».

خلاصة القول... القضية ليست مرتبطة هنا بشخص «الطهطاوي»، تشكيكًا في «تغريبيته» أو «تنويريته»، بقدر ما هي محاولة لإحياء التساؤل والشك حول تلك الأحكام المطلقة، التي نشأنا عليها والتصقت بشخصيات تاريخية، فطُبعت بطابع ثابت، أعاقنا عن التواصل مع إنتاجها وفهم ظروفها وطبيعتها، وشكلت حاجزًا منيعًا بيننا وبين تراثها... لكننا سنفاجَأ أن تلك الأحكام تتهاوى سريعًا حين نقلب بـ«أنفسنا» أولى صفحات كتبها، وتتساقط أمامنا «مشاريع تزييف التاريخ».

صادق العظم
بين الخميني وأدونيس «الشيعي»!

سئل المفكر السوري الراحل صادق جلال العظم ذات مرة عن رأيه في موقف الشاعر والناقد أدونيس من الثورة السورية ـ وكان كثيرًا ما يُسأل هذا السؤال ـ، فأجاب: «إن مشكلة أدونيس أنه لا يعرف متى يدافع عن قيم الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحرية، لقد كان داعية لتحرر المجتمعات العربية، لكنّ خطابه سرعان ما تغير حين قامت الثورة الإسلامية في إيران، وتبنى خطابًا مدافعًا عن ولاية الفقيه... أعتقد في هذه اللحظات المفصلية من تاريخ سورية استفاقت (شيعية) أدونيس»[1].

يبدو أن الثورة السورية قد أحدثت تمييزًا وكشفًا لحقيقة القيم والشعارات التي كانت ترد في خطابات بعض المثقفين العرب الذين قدموا أنفسهم روادًا للحداثة والتقدم والتحرر، ثوارًا ضد الانغلاق والاستبداد والتخلف، لكن حين قامت الثورة السورية اضطربت موازينهم، وارتبك خطابهم، وتبخرت شعاراتهم، لم يكتفوا بالصمت بل انحازوا إلى صف المستبد ضد حرية الشعوب، واختاروا معسكر الديكتاتور ضد المكلومين المسحوقين، وسبب هذا التحول والتبدل يعود في جذره إلى هوى طائفي مكبوت، أو ولاء مضمر للمشروع الإيراني كشفت عنه الأحداث، وأسفرت عن مكنونه المتغيرات التي لم تعد تقبل أنصاف الحلول، أو أنصاف الكلمات.

وقف الشاعر السوري علي أحمد سعيد ـ ذو الأصول العلوية ـ المعروف بـ«أدونيس» ضد الثورة السورية، وخاطب الرئيس بشار بالرئيس المنتخب، واعتبر أن الأزمة التي تواجهها سورية اليوم لم تعد (أزمة نظام) بل (أزمة ثورة)، مبررًا موقفه هذا بأن الثورة السورية مفرغة من العلمنة وهي مشحونة بالنفس الديني، وأن الثورة

(1) من حوار أجرته معه علياء الأتاسي، ونشر في **صحيفة الحياة**، بتاريخ 22 نيسان/ أبريل 2013.

التي تخرج من الجوامع ليست بثورة، مؤكدًا أن العنف الذي شاب هذا النزاع كان سببًا في معارضته للحراك، فهو ضد أي تحرك يقوم على الدين، ويتحدى رموز الثورة أن يتحدثوا بكلمة واحدة عن العلمنة وقضايا المرأة.

هذا الموقف من أدونيس كان سببًا في اشتعال سجال قديم بينه وبين صادق العظم الذي ما فتئ يوجه له سهام النقد حول أصالة موقفه في نقد الفكر الإسلامي، وحقيقة اتساقه واطراده مع ذاته، فأدونيس يعاني من ازدواجية واضحة، فهو يهاجم بقوة الإسلام السني، ويدبج في سبيل ذلك الكتب والمؤلفات، لكنه يقف صامتًا جبانًا أمام نقد الإسلام الشيعي، وممارسات ولاية الفقيه، بل الأدهى من ذلك أنه هلّل وبارك للثورة الإيرانية الإسلامية، وكتب لأجلها قصيدة شهيرة نشرتها صحيفة السفير عام 1979، جاء فيها: «أفقٌ، ثورةٌ، والطغاةُ شَتات.. كيفَ أروي لإيرانَ حبي.. والذي في زفيري.. والذي في شهيقي.. تعجزُ عن قولِهِ الكلمات.. شعبُ إيرانَ يكتبُ للشرقِ فاتحةَ الممكنات.. شعبُ إيرانَ يكتبُ للغربِ وجهُكَ يا غربُ مات.. شعبُ إيرانَ شرقٌ تأصَّل في أرضنا ونبي.. إنه رفضُنا المؤسِسُ، ميثاقَنا العربي»[1].

ورغم أن محبي أدونيس والمدافعين عنه قد برّروا لهذه القصيدة بأن عددًا من المفكرين والفلاسفة قد رحبوا واستبشروا بالثورة الإيرانية حين قامت ضد حكم الشاه نظرًا لسلميتها، وشعاراتها الليبرالية والتقدمية في مطلع الأمر، إلا أن صادق العظم يكشف عن أمر آخر أعمق من مجرد تهليل لثورة لم تتكشف حقيقتها بعد، بل يوضح عن موقف استسلام وانقياد من أدونيس لسطوة ولاية الفقيه، يقول: «حين اشتعلت قضية سلمان رشدي وروايته (آيات الشيطانية) على المشهد الثقافي المحلي والعالمي خلال عقد التسعينات بأكلمه، صمت أدونيس وصمتت معه مجلته (مواقف) صمتًا مدويًا بكل المعايير والمقاييس. كنا أمام حكم إعدام أصدره الخميني تلفزيونيًا على روائي حاصل على جائزة بوكر مع تحريض ديني يطلب من كل مسلم أينما كان تنفيذ حكم الإعدام هذا، مع رصد مكافأة مالية كبيرة لمن ينجح في مهمة قتل الروائي. أي نحن في حضرة حكم إعدام مبرم بلا محاكمة وبلا محكمة وبلا محامين وبلا فرصة للدفاع عن النفس أمام السطوة الدينية لصاحب حكم الإعدام هذا. لم تصدر عن

(1) يقلل أدونيس كثيرًا من شأن هذه القصيدة، ويحاول أن يتنصل منها، ولم يضمها لأي كتاب من كتبه.

أدونيس في تلك الفترة كلها كلمة واحدة دفاعًا عن حرية الفكرة أو التعبير أو الأدب أو الفن أو الرواية أو حتى عن حق الكاتب في الحياة وفي المحاكمة العادلة، إن لزم الأمر». بل إن مما يروى أن أدونيس منع نشر أية أدانة لموقف الخميني تجاه سلمان رشدي في المجلة، وأوقف نشر ترجمة نص عربي لدفاع رشدي عن نفسه[1].

الحق أن العظم كان صريحًا واضحًا، من القلائل الذين اتسقوا مع مبادئهم وآرائهم - سواء اتفقت معها أو اختلفت - ووقف بشدة حينها ضد حكم الإعدام العام الذي أطلقه الخميني في حق رشدي. لأجل ذلك لا يجد العظم غضاضة في أن يعبر عن موقفه الحاد تجاه أدونيس، وأن يقول له بصراحة: «لا يحق لك يا أدونيس أن تنتقد الإسلاميين، وأنت لم تنتقد بشكل جريء سيطرة آيات الله على مفاصل الحكم في إيران. أنت لم تكن موضوعيًا في نقدك لتجارب الإسلاميين».

هذه الانتقادات الحادة المتكررة من صادق جلال العظم دفعت بخالدة سعيد - زوجة أدونيس - أن تكتب ردًا عليه في صحيفة الحياة في أيار/ مايو 2013، مستغربة مثل هذه الاتهامات، مؤكدة أنها إشاعات، تقول: «أعتقد أن العظم لم يقرأ كلام أدونيس حول ولاية الفقيه في إيران، فمن أين جاء بهذا التوصيف وهل يعرف المصدر حقًا؟ أم هي بعض الإشاعات، إلى أي نص استند الدكتور العظم ومن أين جاء هذا الكلام؟... فأين هو التبشير والتنظير أو الشرح لولاية الفقيه؟».

رد عليها صادق العظم في ذات الصحيفة، قائلًا: «إنني هنا أدعو السيدة خالدة والقارئ للرجوع إلى النص التالي لأدونيس والنظر جيدًا في محتواه ومغزاه ومبناه حيث يشرح المعنى الأعمق للثورة الإسلامية في إيران، فيقول: «وبديهي أن سياسة النبوة كانت تأسيسًا لحياة جديدة، ونظام جديد، وأن سياسة الإمامة، أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة أو هي إياها، استلهامًا، لا مطابقة. ذلك أن لكل إمامة أو ولاية عصرًا خاصًا، وأن لكل عصر مشكلاته الخاصة. هكذا تكمن أهمية سياسة الإمامة، بل مشروعيتها، في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدي سياسة النبوة». - مجلة (مواقف) العدد 34، شتاء 1979، ص 158 -». يتساءل العظم: «هل لهذا الفهم الأدونيسي لمعنى الثورة الإسلامية في إيران أي حظ من حداثة

(1) للاطلاع على جذور هذا السجال انظر كتاب صادق العظم، **ذهنية التحريم... سلمان رشدي وحقيقة الأدب**، وفيه فصل بعنوان (أدونيس والنقد المنفلت من عقاله).

أدونيس أو علمانيته أو تنويريته أو متحوّله أو ثوريته أو إبداعيته؟ أم أنه استرجاع حرفي تقريبًا لمنـطق الفقه الشيعي القروسطي بمصطلحاته وغيبياته؟ علمًا أن الماثل في الأذهان حتى اليوم هو تكريس أدونيس نفسه ونشاطه الثقافي لتثبيت دعوته الشهيرة للانفصال كليًا عن الماضي والموروث، ولنقد كل ما هو سائد وشائع نقدًا يؤدي إلى (إزالتها كلها تمامًا) لأنها (مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر)!».

يضيف صادق العظم موضحًا سبب استحضاره لهذا الموقف القديم لأدونيس اليوم، قائلًا: «في هذا المناخ، كان من الطبيعي أن أعقد مقارنة بين موقف أدونيس من الثورة الإسلامية في إيران المملوء بالترحيب والتمجيد والتعظيم، وموقفه المراوغ من الثورة الشعبية في سورية المملوء بالسلب والاستهتار والإبهام. في الحالة الأولى، تغنّى أدونيس بقم، مدينة آيات الله والحوزات والمقامات والجوامع والزوايا والعلوم القروسطية والمشاكسات الفقهية، كما لم يتغنّ بها أي صاحب قناعات علمية راسخة وأفكار حداثية صادحة قبله أو بعده. عجزت الكلمات، في تلك اللحظة، عن قول ما في (زفير أدونيس وشهيقه) من تمجيد للثورة الإسلامية في إيران ومن الاعتزاز والاعتداد بها بصفتها (كاتبة فاتحة الممكنات لشرقنا) الهامل. قارن هذا كله بتلعثم أدونيس ومراوغته وتردده وتأتأته وفأفأته وغموضه وسلبيته في القول عن الثورة الشعبية في سورية، ثورة على طغيان وعسف ودموية وفساد فاقت كلها بما لا يقاس ما كان ينسب في يوم من الأيام من جرائم ومظالم إلى شاه إيران وحكمه».

إن صادق جلال العظم في نقده الواضح الصريح لازدواجية وطائفية أدونيس، لا يكشف عن حقيقة مثقف عربي وحيد فحسب، بل يعبر عن واقع ثلة من المثقفين الشيعة الذين أتخم خطابهم بشعارات الليبرالية، ومفردات كـ(التسامح والتعايش وإصلاح الخطاب الديني والديمقراطية والحرية) لكن حين تعلق الأمر بطائفتهم ومذهبهم، ونقد الإسلام السياسي الشيعي، وممارسات الميليشيات الخمينية لم نجد منهم إلا الهمهمات والتمتمات والتأتآت، والجبن والخور والهروب والنكوص!

هل كان إدوارد سعيد قصة عاطفية عند العرب؟

في مقال له بعنوان «إدوارد سعيد... تراجيديا الاستشراق» يتساءل الأديب والسياسي السوري رياض نعسان آغا قائلًا: «ما الذي أثار العرب في تجربة إدوارد سعيد فمنحوه مكانة خاصة في وجدانهم؟ وفي عقولهم؟ هل هو كتابه الشهير عن (الاستشراق)، الذي نقل ما كان يريد أن يقوله العرب عن الباحثين الغربيين، لكنهم لم يستطيعوا الوصول إلى ذلك المنبر الذي اعتلاه؟ أم هو موقفه المتعاطف المتضامن مع الإسلام كما يبرز ذلك في كتابه الشهير (تغطية الإسلام)؟ أم هو نضاله من أجل القضية الفلسطينية، وموقفه الرافض لاتفاقيات السلام في أوسلو، كما عبر عنه في كتابه (نهاية عملية السلام، أوسلو وما بعدها)؟».

هناك إشارة خفية من خلال هذه الأسئلة التي يطرحها الأستاذ نعسان أن المكانة الكبيرة التي احتلها سعيد بين المثقفين العرب في أصلها تنبع من أبعاد عاطفية تلامس الوجدان العربي، وتشبع أنفته الذاتية في مرحلة كان الصراع العربي والغربي على أشده، مغلفًا بروح القضية الفلسطينية، والمجد العربي الضائع.

ذلك الفتى الفلسطيني الذي وُلِد بالقدس في تشرين الثاني/ نوفمبر 1935، وعاش (خارج المكان) بقي مفعمًا بالمكان المقدَّس الذي ولد فيه، وهو القدس التي غادرها إدوارد عام 1947، وبقيت في أعماقه، وسكنت في وجدانه، على الرغم من أنه صار أميركيًا بامتياز، وشغل منصب أستاذ في جامعة كولومبيا، وهي واحدة من أشهر أربع جامعات في العالم كله، وفيها أربعة آلاف أستاذ جامعي، خمسة منهم يحملون لقب أستاذ الأساتذة، وواحد منهم إدوارد سعيد.

يؤكد نعسان قائلًا: «أحسب أن هذا النجاح وحده كفيل بأن يثير إعجاب العرب وزهوهم، وهم الباحثون في تاريخهم عن البطولة التي تُنمي إحساسهم الجمعي بقدرة عرقهم على الارتقاء وسط عالم يهمشهم».

لذلك ليس غريبًا أن نجد هذا التأبين العربي الكبير لرحيل إدوارد سعيد الذي عانى كثيرًا من مرض السرطان (اللوكيميا)، وتوفي بنيويورك في 25 أيلول/ سبتمبر 2003، حيث كتب عنه عبد الوهاب المسيري مقالًا بعد وفاته بعنوان (صوت فائق الروعة)، قال فيه: «لقد كان سعيد مؤسسة إعلامية بمفرده، خسر العالم العربي، والإسلامي، وكل دعاة التحرر الكثير برحيله، لقد كان يملك عقلًا فذًا، وخطابًا ثوريًا».

وهنا مقولة المسيري تؤكد أن التفاعل العربي مع إدوارد سعيد كان عاطفيًا بشكل كبير، فقصته مشبعة بصورة النضال والمواجهة والثورية، حينها لن نستغرب من وصف الصحافي البريطاني روبرت فيسك لإدوارد سعيد بأنه «أكثر صوت فعّال في الدفاع عن القضية الفلسطينية». في المقابل أطلقت عليه عصبة الدفاع عن اليهود لقب (نازي). حيث كان إدوارد طوال حياته يحمل هم إقامة الدولة الفلسطينية، وكان عضوًا مستقلًا في المجلس الوطني الفلسطيني طوال الفترة الممتدة ما بين 1977 إلى 1991 ومن أوائل المؤيدين لحل الدولتين. وقد صوّت سنة 1988 في الجزائر لصالح إقامة دولة فلسطين ضمن المجلس الوطني الفلسطيني. لكنه استقال منه في سنة 1991 احتجاجًا على توقيع اتفاقية أوسلو.

كما التقطت في الثالث من تموز/ يوليو سنة 2000 صورة لإدوارد سعيد مع ابنه وهو يرمي حجرًا عبر الحدود اللبنانية الإسرائيلية باتجاه إسرائيل، وما لبث أن بدأ النقد يوجه له بصفته «متعاطف مع الإرهاب». وقد علّق على هذا الأمر بأن وصفه بـ «رمزية الفرح» لانتهاء الاحتلال الإسرائيلي على لبنان.

في كتابه (الاستشراق) الذي كتبه في الفترة ما بين 1975 ـ 1977 وصدرت النسخة العربية بترجمة كمال أبو ديب بعنوان (الاستشراق... المعرفة، السلطة، الإنشاء) وصف إدوارد سعيد الاستشراق بعدم الدقة، والتشكل على أسس الفكر الغربي تجاه الشرق. يلخص سعيد بأن الدارسين الأوروبيين قاموا بوصف الشرقيين بأنهم «غير عقلانيين، وضعفاء، على عكس الشخصية الأوروبية العقلانية والقوية والرجولية». ويُعزي هذا التباين إلى الحاجة إلى خلق اختلاف بين الشرق والغرب. عندما نشر إدوارد سعيد كتابه كانت لا تزال حرب تشرين الأول/ أكتوبر قائمة، ليشير سعيد إلى أن هذا الخلل في النظرة إلى الشرق ما زال مستمرًا في وسائل الإعلام الحديثة.

تاريخ إدوارد سعيد المشبع بالثورية والمواجهة للفكر الغربي، دفع بالكاتب

السعودي عبد الله الغذامي أن يصفه بـ(ضمير المثقف العربي)، حين كتب عنه بصحيفة (الحياة) قائلًا: «إنه رجل بحجم أمَّة، حمل على كفّه ضمير المثقف العالمي، وتحدى أعتى الظروف والعقبات، وأطل برأسه العملاق في عمق دار الرأسمالية والسلطوية والنفوذ المتعالي... إدوارد سعيد هو خلاصة رمزية لكل إنسان ذي ضمير حي، لكل مضطهد، ولكل عقل حر، هو حافز لنا لكي نتعلم في المقاومة، والمعارضة والمواجهة».

وكتب أحد الإسلاميين مقالًا بعنوان: (لو كان مسلمًا لترحمنا عليه)، يؤبّن إدوارد سعيد قائلًا: «موقفه من قضايا المسلمين موقف منصف غالبًا، وتغيظ مواقفه التيار الأصولي في الثقافة العربية المعاصرة؛ لأنه كان شديد القسوة على من يسميه بالمثقف الخائن، وسوطه المرفوع الذي يجلد به ظهورهم، لم يكن يملك ما يخاف عليه، ولم يزده مرضه إلا تخففًا وشجاعة، هو من القلّة التي تستطيع أن تكشف حدود الحرية الفكرية في أميركا، وما أصعب أن ترى حدود الحرية. خسر المسلمون والعرب مدافعًا فصيحًا عن قضاياهم، ومهتمًا بارزًا بقضية فلسطين. لقد كان رجلًا واحدًا ولكنه كان جهازًا إعلاميًا ثقافيًا مؤثرًا».

لا غرابة إذن بعد كل هذا أن يكون موقع إدوارد سعيد في الثقافة العربية مختلفًا متلبسًا بحالة وجدانية عاطفية يتداخل فيها المعرفي والثقافي، مع السياسي والنضالي والقومي، يجعل من تفكيك الموقف وتجريده من شخصية كهذه معقدًا وملبسًا، لكن السؤال: هل لو كان إدوارد سعيد متجردًا من مواقفه وانتماءاته السياسية العربية -غير مهتم أو مكترث بالشأن الإسلامي، والقضية الفلسطينية- سيحظى بذات المكانة التي يحظى بها اليوم؟ هل ساهمت تجربته النضالية، ومواجهته للثقافة الغربية في إعطاء مشاريعه ومؤلفاته مزيدًا من الوهج والزخم؟

الحبيب بورقيبة... قراءة من جديد

ما زال هذا الرجل يُثير الكثير من الجدل والمعارك والتباين في الآراء، وما زالت شخصيته وبصماته حاضرة في التفكير الثقافي والسياسي العربي، تتكالب عليه الأوصاف من جهات متعددة ومتعاكسة، فهو «الزعيم»، «المجاهد الأكبر»، «صانع الأمة»، أو «عدو الإسلام»، «الصهيوني المطبّع»، «الرئيس الأبدي»، «الباي الجمهوري»، وعند الذين يريدون الوقوف في المنتصف هو «الديكتاتور المستنير»، أو «المستبد المثقف».

ألقاب وأوصاف كثيرة متنافرة، تؤدي إلى نتيجة مفادها أن شخصية الزعيم التونسي الحبيب بورقيبة كانت حافلة بالأحداث والمشاريع المثيرة التي جعلت صورته التاريخية متباينة صاخبة، معقدة متراكبة.

كان بورقيبة - مثل معلمه وأستاذه كمال أتاتورك - مهجوسًا بمشروع كبير يؤسس لدولة لائكية مستقلة، تستلهم التحديث الغربي، وتعود إلى جذور قوميتها التونسية، ولذلك بعد شهر من إعلان الاستقلال في 8 نيسان/ أبريل 1956 وقف بورقيبة في خطاب أمام المجلس التأسيسي قائلًا: «لا يفوتنا أننا عرب وأننا متأصّلون مترسخون في الحضارة العربية الإسلامية، ولكن مع ذلك لا يمكننا أن نغفل بأننا نعيش في النصف الثاني من القرن العشرين، وأننا حريصون على المشاركة في مسيرة الحضارة كي نواكب عصرنا».

حرص بورقيبة على تحديث تونس، و«نجح في تحقيق هذا الهدف الذي شكل أحد الثوابت المهمة في حياته» يؤمن بذلك الوزير الطاهر بلخوجه في كتابه «الحبيب بورقيبة... سيرة زعيم»، الذي قال : «في فترة اعتقاله كان بورقيبة يلتهم كل ما كتب حول موضوع الدولة والسلطة انطلاقًا من فلسفة الفرنسي مونتسكيو، ووصولًا إلى فكر كمال أتاتورك، كان يرفض الاستسلام للقضاء والقدر، ويريد إنقاذ تونس وشعبها من التخلف».

مشروع الأحوال الشخصية

لعل أخطر نقلة حداثية أنفذها بورقيبة هي إصداره لقانون الأحوال الشخصية المعروف بـ (مجلة الأحوال الشخصية) عام 1956 بعد خمسة أشهر فقط من إعلان الاستقلال، وهي في حد ذاتها ثورة اجتماعية كبرى، واعتمد فيها بورقيبة إصلاح وضع المرأة التونسية بالتدريج، حيث ظلت المجلة خاضعة للتنقيح والتعديل والإضافة لصالح المرأة طوال سنوات حكم بورقيبة، فكلما هضم المجتمع جرعة ألقى إليه بالجرعة التالية.

كانت أكثر البنود المثيرة للجدل (قانون منع تعدد الزوجات)، فمن يتزوج بأخرى وهو في حالة الزوجية يعاقب بالسجن لمدة عام، ويدفع غرامة قدرها مائتان وأربعون ألف فرنك، أو بإحدى العقوبتين، ويعتبر عقد الزواج باطلًا، في تعديل للفصل الخامس من المجلة في نيسان/ أبريل 1964 جعل السن القانونية الدنيا لزواج الإناث سبعة عشر عامًا، وعشرين عامًا للذكور، وساوى بين الزوجين في إجراءات الطلاق، وفي تعديل تم في حزيران/ يونيو 1959 ساوى بين الرجل والمرأة في بعض أوجه الميراث، كما في تعديل جرى في تشرين الأول/ أكتوبر 1962 قضى بألا يكون الطلاق نافذًا بين الزوجين إلا بموافقة القضاء، وفي تعديلات لاحقة أيضًا اتخذ بورقيبة خطوات جريئة، فأباح التبني والإجهاض، وإلى جانب هذه الحقوق الاجتماعية أقر الحقوق السياسية للمرأة التونسية بمساواتها بالرجل في المواطنة، ومنحها حق الترشح والتصويت. وبسبب ذلك واجه بورقيبة حملة إسلامية عنيفة وصلت إلى حد تكفيره والحكم عليها بالردة وإهدار دمه.

لكن ما لا يذكر كثيرًا في غمرة النقاش والجدال حول مشروع مجلة الأحوال الشخصية، وخاصة قانون منع تعدد الزوجات أنها لم تكن بقرار فردي من بورقيبة، بل شكِّل لجنة شرعية لمراجعة المجلة، شارك فيها الشيخ محمد الفاضل بن عاشور، واستشير الشيخ محمد الطاهر بن عاشور صاحب التحرير والتنوير، والشيخ عبد العزيز جعيط في شأنها.

ويشير الكاتب التونسي عادل لطيفي إلى أن فكرة إلغاء تعدد الزوجات كان صاحبها هو الطاهر الحداد الذي رأى في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» أن التعدد عادة

اجتماعية وليست دينية. أي أنه كان هناك سياق عام ثقافي وتاريخي تتنزل ضمنه مجلة الأحوال الشخصية عمومًا، ومنع تعدد الزوجات تحديدًا ضمن هذا السياق، وضمن واقعية التجربة الاجتماعية وعفويتها نفهم قبوله من طرف المجتمع بتدرج، حتى إن مطلب التعدد يغيب اليوم لدى التيارات السياسية الإسلامية الفاعلة.

كان بورقيبة يعتز كثيرًا بهذا الإصلاح في كل المناسبات، كان يصف قانون الأحوال الشخصية بأنه أول زهرة أنجبها الاستقلال، وعلى قبره في ضاحية المنستير كتبت هذه العبارات الثلاث: «المجاهد الأكبر، باني تونس الجديدة، ومحرر المرأة» في ظاهرة فريدة في العالم العربي، حيث وضعت المرأة في المستوى ذاته من استقلال الدولة وبنائها من جديد.

في كتابه «الوزير المرافق» يروي الدكتور غازي القصيبي ذكرياته مع «المجاهد الأكبر» الذي كان مولعًا في آخر حياته بالحديث عن ذكرياته، تحدث في أحد المجالس التي حضرها القصيبي، كان الزعيم يتحدث بكل حماس: «أنا من حرر المرأة من قيود التخلف، كانت المرأة التونسية مجرد بضاعة تباع وتشترى لم يكن لها رأي في زواجها ولا في طلاقها، لقد غيرت هذا كله. منعت تعدد الزوجات، واستندت في هذا المنع إلى القرآن نفسه، فالقرآن يقول: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾[1]».

استشهاد بورقيبة هنا بالقرآن على مشروعه التحديثي يشير إلى نقطة ألمح لها الكاتب التونسي لطفي حجي في كتابه النقدي (بورقيبة والإسلام... الزعامة والإمامة)، حيث يقول إن بورقيبة لم يكن أتاتوركيًا بالمعنى الحقيقي، وإن موقفه من الدين كان ملتبسًا، فهو لم يقصِ الدين مثل أتاتورك، بل وظفه لخدمة أهدافه على طريقته حسب قوله، فبورقيبة اتخذ مواقفه المتعارضة مع الدين من داخل الدين نفسه، أي أنه أوجد لها تأويلات ومسوغات وتبريرات من النصوص الدينية نفسها، وكان يرى الإسلام من مكونات الهوية الوطنية التونسية، وفي هذا السياق يشير إلى زيارته المثيرة للجدل إلى تركيا في العام 1965 حيث انتقد أتاتورك في عقر داره؛ لإقصائه للدين ولإلغائه للخلافة الإسلامية على اعتبار أنها كانت الرابطة التي تجمع المسلمين.

هل حقًا بورقيبة كان معارضًا لإسقاط الخلافة وإقصاء الدين وهو بذلك يناقض

(1) سورة النساء، الآية: 129.

نفسه ومسيرته؟ هذه الروايات المتضاربة التي تنافي المنهج البورقيبي بمجموعها تشير إلى الدور المزدوج الذي كان يقوم به بورقيبة في محاولته لتدعيم العمل التنويري بطرق متعددة، حتى لو كانت من داخل الدين نفسه الذي يصفه خصومه الإسلاميون بأنه واحد من ألدّ أعدائه.

يروي لطفي حجي في كتابه قصة طريفة لحوار دار بين بورقيبة ومحمود المصمودي - وزير تونسي - في الطائرة التي كانت تقلّهما إلى السعودية عام 1951 في إطار حشد الدعم لقضية استقلال تونس، سأله المصمودي: إن الناس يتساءلون عمَّ إذا كنت مؤمنًا بالله أم لا؟ أجاب بورقيبة: «على كلّ حال فإنّ الله سيدخلني الجنّة». أعاد المصمودي السؤال فرد بقوله: «في بعض الأحيان أنا مؤمن، وفي أحيان أخرى ينتابني الشكّ، وتتوالى في ذهني الأسئلة الوجوديّة»، أصر المصمودي وأعاد السؤال للمرة الثالثة: هل أنت مؤمن بالله؟ فقال بورقيبة: «نعم فأنا ذاهب إلى مكّة».

بورقيبة... منهج الواقعية السياسية

كما أصبح اسم كمال أتاتورك مرتبطًا بقضية إلغاء الخلافة وإسقاطها، ارتبط بورقيبة بمشروع الأحوال الشخصية، وخصوصًا بقانون منع تعدد الزوجات، على الرغم من جرأة وضخامة مشروع كهذا إلا أنه تسبب في إغفال جوانب كثيرة من مسيرة الزعيم بورقيبة.

بدأ الحبيب بورقيبة حياته السياسية عام 1929، بالمساهمة في تحرير جريدة «اللواء التونسي» التي كانت تصدر بالفرنسية، ثم جريدة «صوت التونسي»، التي تعرضت على نحو متصل لاضطهاد السلطات الفرنسية وملاحقتها، وبعد ثلاثة أعوام أسّس بورقيبة في تشرين الثاني/ نوفمبر 1932 جريدة «العمل التونسي».

انضم إلى الحزب الحر الدستوري سنة 1933 واستقال منه في السنة نفسها ليؤسس في آذار/ مارس 1934 بقصر هلال الحزب الحر الدستوري الجديد، رافقه محمود الماطري، والطاهر صفر، والبحري قيقة. اعتقل في 3 أيلول/ سبتمبر 1934 لنشاطه النضالي، وأبعد إلى أقصى الجنوب التونسي ولم يفرج عنه إلا في أيار/ مايو 1936.

سافر إلى فرنسا، وبعد سقوط حكومة الجبهة الشعبية فيها اعتقل في 10 نيسان/ أبريل من العام 1938 إثر تظاهرة شعبية قمعتها الشرطة الفرنسية، ونقل بورقيبة إلى

مرسيليا وبقي فيها حتى 10 كانون الأول/ ديسمبر 1942 عندها نقل إلى سجن في ليون ثم إلى حصن «سان نيكولا» حيث اكتشفته القوات الألمانية التي غزت فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية، فنقلته إلى نيس ثم إلى روما، ومن هناك أعيد إلى تونس حرًّا طليقًا في 7 نيسان/ أبريل 1943.

بدأ الحبيب بورقيبة مرحلة ثانية من النضال، حين اندلعت المظاهرات الدامية ضد الاستعمار في 18 كانون الثاني/ يناير 1952، طالب بورقيبة الحكومة الفرنسية بإعادة النظر في اتفاقيات الحكم الذاتي، وتطويرها نحو المرحلة النهائية، وهي الاستقلال الكامل. وفي 20 آذار/ مارس 1956 اعترفت فرنسا باستقلال تونس، وتم توقيع معاهدة الاستقلال، التي نصّت على أن تونس دولة مستقلة، ذات سيادة، لها حقها في ممارسة مسؤولياتها في ميادين: الشؤون الخارجية والأمن والدفاع وتشكيل جيش وطني تونسي. وعُهد إلى بورقيبة بتشكيل الحكومة، فشكّل في 14 نيسان/ أبريل 1956 أول حكومة مستقلة.

في 25 تموز/ يوليو 1957 تم إلغاء الملكية وإعلان الجمهورية؛ فخلع الملك محمد الأمين باي وتم اختيار الحبيب بورقيبة أول رئيس للجمهورية، ثم أقر العديد من الإجراءات لتحديث البلاد، ونزع ملكية الأراضي الزراعية من الأجانب، وأقر مجانية التعليم وإجباريته وتوحيد القضاء.

يشير الكاتب التونسي عادل لطيفي إلى أحد أهم منجزات بورقيبة التي تمثلت في تأسيسه لجيش جمهوري لا يتدخل في الشأن السياسي، على خلاف باقي الجمهوريات العربية الأخرى التي كانت كلها جمهوريات عسكرية، يقول: «وهذا ما جعل الصراع بين المجتمع والدولة صراعًا اجتماعيًا بالأساس (المواجهات مع اتحاد الشغل) أو كذلك سياسيًّا من خلال الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني، مما يفسر بدوره سلمية الثورة التونسية، وسرعة إنجازها بمجرد انهيار قوات الأمن الداخلي».

بعد استقلال الدولة توجه بورقيبة لشؤون العرب موسعًا زعامته السياسية، اتخذ موقفًا مبكرًا وجريئًا تجاه القضية الفلسطينية مناقضًا للتوجه العربي السائد حينها، ذهب إلى أريحا في 3 آذار/ مارس 1965 وألقى خطابه التاريخي الشهير الذي دعا فيه اللاجئين الفلسطينيين إلى عدم التمسك بالعاطفة والاعتراف بقرار التقسيم العائد إلى 1947. ثارت ثائرة العرب حينها، واتهموه بالخيانة العظمى، حيث كان القرار

يعطي الإسرائيليين 49٪ من أرض فلسطين التاريخية، ويعطي الفلسطينيين 49٪ أيضًا، ويُبقي القدس تحت إشراف الأمم المتحدة بنسبة 2٪ من الأرض.

يعلق الكاتب اللبناني حازم صاغية في مقال له بعنوان (بورقيبة هنا وهناك) على قصة خطاب أريحا قائلًا: «قامت القيامة يومها ضدّ الزعيم التونسيّ، وراح عبد الناصر والبعث السوريّ يتباريان في كيل التهم والشتائم له فيما يخوضان مزايدة شرسة في ما بينهما باسم فلسطين وعلى حساب الفلسطينيّين. لكنْ بعد عامين فقط حلّت الهزيمة الرهيبة التي نزلت بالطرفين المزايدين، وتحوّل تقسيم 1947 إلى هدف لا يزال يستدعي نضالًا فلكيًّا لبلوغه».

يصف صاغية بورقيبة بأنه من مؤسّسي الواقعيّة في السياسة العربيّة، فهو دافع عن استقلال يحصل تدريجيًّا دون أن يقود إلى قطيعة مع المتروبول الاستعماريّ، «فعلى عكس معاصريه العرب، كانت سياسته تأخذ في الاعتبار توازنات القوى والصلة بين القدرات والشعارات المطروحة، كما تستند إلى فرضيّة ضمنيّة مفادها أنّ دفع الصراع السياسي مع الاستعمار بعيدًا يفيض عن السياسي إلى الثقافي، ويهدّد بالقطع مع الحداثة والتقدّم».

يختتم صاغية حديثه قائلًا: «بالتأكيد لم يكن بورقيبة ديمقراطيًّا، إلاّ أنّه رعى استبدادًا وديعًا بالقياس إلى المستبدّين العرب الذين عاصروه وجاؤوا بعده. وأهمّ من ذلك أنّ استبداده ترافق مع تنمية واسعة للطبقة الوسطى التونسيّة القادرة على إقامة الديمقراطية. بمعنى آخر إنّ الخيار الزائف الذي أقامه المستبدّون الآخرون بين التنمية والديمقراطية، هم الذين سحقوا الاثنتين، لم يكن زائفًا بالقدر نفسه في الحالة البورقيبيّة حيث تمّت رعاية التنمية من غير استئصال الاحتمالات الديمقراطية».

ورغم كل ما يقال عن بورقيبة وعن ولعه بالسلطة، وتقديسه لذاته، وأثر ذلك في تراجع مشروعه التحديثي والتنويري حين أصرّ أن يبقى رئيسًا رغم «مرضه الطويل»، إلا أنه يطل اليوم على المشهد العربي كزعيم سابق لعهده وزمانه، ونموذج مختلف عن كل الزعامات العربية الأخرى التي عاصرها، فلم ينهك شعبه بشعارات المقاومة، ودعايات العروبة، ولم يزجّ بهم في رهانات خاسرة، استطاع أن يكون واقعيًا بعيدًا عن أوهام الأمة الكبرى.

هل تدريس الفلسفة يحمي من التطرف والإرهاب؟

يؤكد كثير من الباحثين والمنشغلين بالعلوم الفلسفية أن الطريق الأمثل والأنجع للقضاء على فكر الإرهاب والتطرف يتمثل في إحياء الفلسفة، وإعادة اعتبارها، وتجديد مكانتها في التعليم الأولي بالمدارس، فـ«الفلسفة كتعبير عقلي منطقي قادرة على مواجهة كل أشكال العنف والتطرف لكونها حُبلى بالقيم الإنسانية التي تهدف إلى تحقيق نوع من التناغم بين البشر»، وهي كما يقول آخر «أداة مهمة في علاج سعار الإرهاب الذي ابتليت به المنطقة العربية. ولا يتحقق إنقاذ الأجيال القادمة من التأويل المنحاز للتراث إلّا عبر إعادة تأهيل الفلسفة في النظام التعليمي العربي».

مثل هذه المقولات وغيرها الكثير، تروم التوصل إلى حل شاف يسبر أغوار التخلف والارتكاس في التطرف الذي يقبع فيه العالم العربي منذ قرون. وفي هذا الصدد تأتي تجربة التنوير الغربي كملهم ومؤثر يتعلق به كثير من المثقفين والإصلاحيين من أجل إعادة استنساخه وبعثه في الواقع العربي، ومن ثم تكون (الفلسفة) في المقام الأول للنظر والاهتمام باعتبارها المحرِّك الأبرز لتنوير العقل الغربي الذي تحرر بفضلها من سلطة الكنيسة الكهنوتية، وتخلى عن الحروب الدينية.

لا أحد ينكر ما للفلسفة من أثر كبير ضارب في عمق الحياة الإنسانية، ودور بالغ في تطور آلية تفكير الفرد والمجتمعات، لكن حين تقدم بصورة شمولية مثالية مصمتة باعتبارها حلًا لإحدى المشكلات بالمطلق فإننا حينها أمام عملية تضليل علمي، واختزال لهذا العلم في صورة معينة محددة اختارها هذا الباحث، رسمها، وانتقاها من حقب محددة، أو من اتجاهات وفلاسفة بعينهم، ثم أسبغ عليهم تلك الصورة والقيم المثالية العليا. وله الحق في ذلك، لكن ليس من حقه أن يعمم هذه الصورة على علم بأسره ثم يدعي أنه هو «الحل الشافي» أو «طوق النجاة العاصم من الإرهاب».

علم الفلسفة هو حكاية مثيرة لتاريخ عقل الإنسان، يحكي تطوره، وتقدمه، أو تراجعه، ومن طبيعة هذا العلم أنه يحوي في طياته المتناقضات، يتساجل حولها، ويتجادل، ويتفرع في اتجاهات متعددة متناقضة، وهذا التناقض الجدلي جزء أصيل من روح هذا العلم، وسمة أساسية لازمة لتطوره ورقيه وازدهاره.

لذلك حين نتكلم عن الفلسفة باعتبارها حلًا لمواجهة التطرف، فنحن أمام خيارين: إما أن نقول إنها هي بموضوعاتها واتجاهاتها ومضمونها الحرفي - دون تفريق - أداة للرقي والتطور. وهذا أمر مستبعد لأنه سيقودنا للوقوع في موضوعات متناقضة يهدم بعضها بعضًا. أو أن نقول المقصود هو منهجية التفكير الفلسفي التي تقوم على «إعلاء العقل، والتأمل والتفكير النقدي الحر الذي لا يقبل بالمسلّمات». وهذا هو الأقرب والأصح بطبيعة الحال، لكن ذلك يعني بالضرورة منهجًا انتقائيًا محددًا يقوم على قيم عقلية ونفسية تشكلت من خلال الخبرة والتجربة والنضج.

إذن نحن الآن أمام مهمة محددة تستخدم فيها الفلسفة بصيغة معينة تقوم على قيم احترام التعدد، والتنوع، والتسامح حتى تكون حلًا ناجحًا لمواجهة الإشكالات الحضارية، لكن هذا الكلام من جانب آخر يعني أن الفلسفة يمكن أن تكون أداة تدميرية معاكسة حين تستخدم بمنهج عقلي مغاير، يقوم على قيم التعصب والقطعية والإيمان بالحقيقة المطلقة.

لتوضيح هذ الأمر يمكن ضرب مثال مشابه، مع الفارق بين علم اللاهوت وعلم الفلسفة، لكن لنتخيل شخصين مسلمين تعرّضا منذ الصغر لذات النصوص والقيم الدينية، ثم تعمقا في دراسة التراث الإسلامي، الأول قادته دراسته لأن يكون متطرفًا منغلقًا متشددًا، والآخر قادته دراسته لأن يكون متسامحًا حضاريًا مستنيرًا. فمع أنهما تعرضا لذات التأثير المعرفي إلا أن حالهما أصبح مختلفًا، مما يعني أن المسألة تعتمد على القيم الذاتية التي تتكون وتنضج من عوامل ومصادر متعددة وليس بناءً على علم واحد بعينه.

لكن قد يقول قائل إن الفلسفة تقوم في حقيقتها على نقض المطلق، ونفي الحقيقة المطلقة، كما يقول أستاذ الفلسفة مراد وهبة: «إن اجتثاث الإرهاب كامن في تدريس الفلسفة، فإذا كان الإرهاب متجذرًا في توهم الإنسان مطلقًا معينًا هو في حاجة إليه

كحصن أمان، فإن تدريس الفلسفة والعلم لازم للتدليل على أننا لا نصلح لامتلاك الحقيقة المطلقة». رغم أن هذا الكلام هو بحد ذاته يعيد قراءة تاريخ الفلسفة بشكل تأويلي، إلا أننا نجادل في هذا الأمر، فبعض الاتجاهات الفلسفية كالهيغلية والماركسية وغيرهما كانت تقدم أفكارها باعتبارها حقيقة مطلقة، وترى أن حركة التاريخ باتجاه تحقيق غايتها هو «حتمي» لا مناص منه.

صحيح أن الفلسفات الغربية الحديثة قوّضت المطلق اللاهوتي، وقاومت بشدة الأصولية الدينية، لكن «بعضًا» منها في المقابل خلقت مطلقًا طبيعيًا، فانتقلت من طرف إلى طرف آخر، من حقيقة مطلقة في أقصى اليمين إلى أخرى في أقصى اليسار.

هذه النقطة حول الفلسفة والحقيقة المطلقة هي منحى مهم، لأن (الدوغماطيقية) التي تعني «الاعتقاد الجازم واليقين المطلق، وإنكار الآخر ورفضه باعتباره على باطل مطلق» هي عامل مهم في تكوين الإنسان المتطرف المتشدد، وسمة لازمة لكل عقائدي متزمت. فهل الفلسفة في موضوعاتها، وتاريخها كانت خالية من الدوغماطيقية حقًا، ومناقضة للحقيقة المطلقة على الدوام؟ هذه المسألة ناقش فيها الأستاذ محمد عثمان الخشت في دراسة له بعنوان (الدوغماطيقية... وهم امتلاك الحقيقة المطلقة)، حيث يقول هنا في نص يستحق التأمل: «نشأت الدوغماطيقية منذ بدأ الإنسان يزعم أنه قادر على معرفة الحقيقة المطلقة، وفي نطاق الفلسفة يمكن القول إن أكثر المذاهب تمثيلًا للدوغماطيقية هي معظم الفلسفات القديمة، وتعد فلسفات بارمنيدس وأفلاطون وأرسطو والمدرسة الأفلاطونية الجديدة نماذج جيدة للفلسفة الدوغماطيقية بامتياز. ونجد الطابع الدوغماطيقي في ميتافيزيقا أرسطو لا سيما في كتابه (الميتافيزيقا) والحال نفسه في العصور الوسطى نجد معظم فلاسفة المدارس الفكرية وعلماء اللاهوت مثل أوغسطين وتوما الأكويني... أما في العصور الحديثة فتتمثل الفلسفات الدوغماطيقية في الفلسفات العقلية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مثل فلسفة بسكال، ومالبرانش، وإسبينوزا، وليبنتز، فكثير من أطروحاتهم تتسم بالدوغماطيقية، وقد اعتبر كانط أن فولف أكبر الفلاسفة الدوغماطيقيين جميعًا؛ لأنه لم يمهد طريق العلم بواسطة نقد العقل وبيان حدوده وقدراته. وبعد فولف نجد فلسفة هيغل في القرن التاسع عشر، حيث زعمت امتلاك الحقيقة المطلقة، وفسرت كل شيء بطريقة دوغماطيقية شاملة، واعتبرت نفسها الفلسفة المطلقة التي حازت كل معرفة

بالحقيقة. بل يمكن القول إن أكبر فلسفة اتسمت بالدوغماطيقية في العصر الحديث هي فلسفة هيغل». هذا القول يقودنا إلى الإشارة لنقطة مهمة، حول الأثر الذي تسببت به فلسفة هيغل ومن بعده نيتشه في تكريس النزعات الشمولية والدولوية والقوموية بوجهيها اليساري واليميني ومنها النازية والفاشية. فالفيلسوف الكبير فريدريك هيغل جاء نزّاعًا للحرب، مناهضًا للسلام لا يجد غضاضة في القول إن الحرب حالة ضرورية بين الشعوب، وإنها تلعب دورًا كبيرًا في تاريخها فهي تحرك حياة الشعوب ولا تجعلها تتكاسل وتستكين، إنها في نظره دليل على الصحة وسلامة الأخلاق وبدون الحروب تفقد الشعوب تدريجيًا معنى الحرية، وتتمسك بالحياة المادية، وإذا عاشت الشعوب في سلام زمنًا طويلًا فإنها تفقد حياتها ووجودها.

هذه الأفكار الفلسفية كان لها الأثر الكبير في ما بعد، فلو لاحظنا الحروب العالمية، والصراعات القومية في القرن العشرين لوجدنا أنها قامت على النزاعات والصراعات بأوجهها اليمينية الفاشية والنازية (المستلهمة من هيغل ونيتشه)، واليسارية اللينينية الستالينية (القائمة على فلسفة كارل ماركس)، كما يقول أستاذ الفلسفة جميل قاسم، فـ«لقد استلهم أدولف هتلر فلسفة هيغل الدولية والشمولية، كما فسر مفهوم إرادة القوة عند الفيلسوف نيتشه تفسيرًا يجعل من منطق القوة معيار الحكم والسياسة والفلسفة الاجتماعية. وقد قامت فلسفة الحق الفاشية عمومًا، والنازية خصوصًا على منطق القوة وعبادة الدولة وعلى التطابق ما بين الأمة والعرق والدولة. وتقوم الدولة الكلية في النظام الشيوعي الشمولي، والنظام النازي على إلغاء الفردية، أي إلغاء الشخصية الحقوقية والمعنوية في الإنسان، فالدولة الكلية تفرض هيمنتها على الأفراد، وعلى غرار كل نظام قمعي تنزع الدولة الكلية إلى تصفية أعدائها العلنيين والموضوعيين على حد سواء».

يضيف قاسم: «عملت الأحزاب الفاشية ومنها الحزب النازي على تنمية عبادة الزعيم، وصلاحياته المطلقة المستمدة من عصمته، كرجل عناية إلهية. فقد رأى الحزب الفاشستي في إيطاليا أن موسوليني دائمًا على حق، وأحاط الألمان هتلر بهالة من القداسة التي يحاط بها عادة الأولياء والقديسون».

أما الزعيم الروسي فلاديمير لينين، التلميذ الأمين لأفكار كارل ماركس، قائد الثورة البلشفية، فقد كان يشرعن ويؤصّل للعنف في سبيل التغيير السياسي، فهو يرى

أن «الاستعاضة عن الدولة البرجوازية بدولة بروليتارية لا يمكن أبدًا بدون ثورة عنيفة»، وهذا المبدأ هو عمق فلسفة ماركس وانجلز. يقول: «ما من ثورة عظيمة واحدة حدثت في التاريخ، بدون حرب أهلية، وما من ماركسي جادّ سوف يؤمن بأنه من الممكن إحداث الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية بدون حرب أهلية... إن فترة طويلة مليئة بآلام المخاض تقع بين الرأسمالية والاشتراكية، وإن العنف دائمًا كان قابلة تولد المجتمع القديم... إن ضرورة تثقيف الجماهير بصورة منتظمة بهذا، وبالتحديد بفكرة الثورة العنيفة، تكمن في جذور جميع تعاليم ماركس وإنجلز».

هنا نتساءل... ما هو الجامع المشترك بين هذه النصوص والتجارب السياسية القائمة على إرث فلسفي، وبين الجماعات الأصولية والإرهابية اليوم؟ إنها جميعًا تؤمن بالحقيقة المطلقة، وتقدس زعماءها، وتنتهج العنف سبيلًا للتغيير...! فهل يمكن أن نقول بعد ذلك بكل أريحية وإطلاق إن تعليم الفلسفة يحمي من التطرف والإرهاب؟

كيف تشكل مفهوم الولاية على المرأة في التاريخ الإسلامي؟

يصف السيوطي في كتاب له بعنوان (نزهة المتأمل ومرشد المتأهل في الخاطب والمتزوج) حال نساء عصره فيقول: «فلما رأيت نساء هذا الزمان يتزيّين بزي الفاحشات، ويمشين في الأسواق وهن للدين كالمحاربات، ويكشفن وجوههن وأيديهن عند الناس لتميل إليهن النفوس بالوسواس، ويلعبن في الولائم مع الشبان، وهن عند أزواجهن في عدم طاعتهن لهن بخلاف ذلك، إلا أن يقصدن الخروج لذلك». يعقب القاضي المالكي أحمد المجيلدي معاتبًا بشدة الأزواج المتساهلين في رقابة وضبط حال زوجاتهم «الخرّاجات الولّاجات»، فيقول: «من كانت له زوجة تخرج وتتصرف في حوائجها بادية الوجه والأطراف كما جرت عادة أهل البوادي لا تجوز إمامته، ولا تقبل شهادته، ولا يحل أن يعطى له من الزكاة إن احتاج إليها، وإنه لم يزل في غضب الله ما دام مصرًّا على ذلك».

تشكل هذه النماذج من التوجيهات والإرشادات الدينية التي تكاثرت مع ازدهار الحياة الحضرية في الأزمنة الأولى من عمر الدولة الإسلامية تعبيرًا عن انتفاضة فقهية لمواجهة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية، في ظل تنامي الفرص الجاذبة المغرية لخروج النساء من «خدرهن» الذي اعتدن ملازمته، والبقاء فيه، ومزاحمة الرجال في الفضاء العام الذي كان حكرًا عليهم.

تستند هذه النصائح إلى إرث اجتماعي قديم يقوم على توزيع الأدوار بين الرجل والمرأة في الحياة العشائرية الأولى، التي يكون فيها الذكر الرجل هو الممسك بزمام السلطة، فهو الذي يجب أن يتصف بالقوة والخشونة والصلابة الجسدية، فعلى عاتقه مسؤولية حماية «الحريم»، فهو من يحق له ركوب الخيل حتى يقوم بحراسة الخيام من الأغراب أو المعتدين، ويخرج للغزو أو السلب لتوفير الرزق لمن يتبعونه ممن

يتوارون في الخدور من النساء والجواري والإماء والأطفال والعجزة، ومن هنا يستمد سلطته بصفته المنفق ومتحمل المؤونة، والذابّ عن الحمى. كما أنه ينتفض غضبًا ضد أي اعتداء قد يلوّث شرفه أو شرف اسم عشيرته في التراب، لذلك يضع الأستار والحجب والموانع التي تمنع من حدوث أي اختراق أو اعتداء قد يجعل وجهه أسودَ بين العرب ذات يوم.

في المقابل أصبح البقاء في البيت صفة لازمة للنساء، والقيام بأعماله وتدبير شؤونه من أهم لوازم اكتمال أنوثة المرأة ورجحان منطقها، وصلاحها مستقبلًا كزوجة وأم مطيعة ربة بيت. تنصح أم ابنتها فتقول: «أي بنية أبرمي لزوجك الطاعة فمعها الجنة، وأكثري له الشفقة ففيها المحبة، واحتملي غضبه ينفعك في رضاه، واصبري على شدته يكافئك في رخاه، وعليك بالطيب الأكبر فإنه للقذى جلاء، وللثقل نقاء». هذه التوجيهات والنصوص التي تزخر بها كثير من كتب التراث الإسلامي لا يمكن فصلها عن الأوضاع الاجتماعية والنفسية، وطبيعة الصلات بين الرجل والمرأة في ذلك الزمان، فلا يمكن إنكار التداخل الذي يحدث أحيانًا بين العادات والأعراف والتقاليد وبين المفاهيم الدينية، خصوصًا إذا كان بعض هذه التقاليد ذا أصل نبيل وشريف. كما أن الظروف الاجتماعية تساهم بشكل كبير في تحديد طبيعة الأحكام الفقهية التي تعلو وتصبح نافذة، فكل زمان له روحه وبصمته التي تطبع في قلب العلوم والآداب والفنون. إضافة إلى مسائل الأسرة والتربية وأحوال المرأة هي من القضايا التي تدخل كثيرًا في أبواب الآداب والأخلاق ضمن المصنّفات التراثية، وفي هذا الباب توسع في التوجيه والإرشاد والوعظ الذي لا يكتسب صفة الإلزام الشرعي، بقدر ما يأتي في سياق الورع والتحوّط الديني.

في الأزمنة القديمة كانت المرأة تجد الحماية والرزق والحقوق والانتقام من الخصوم في كنف العشيرة والعائلة، فهي لا تستطيع العيش خارج نطاقها أو الخروج عنها، لأن ذلك يعني تعرضها لمخاطر كثيرة جدًا لا طاقة لها بها، لأنها ستصبح كحمل وديع ضلّ خارج القطيع فدخل غابة موحشة مليئة بالأخطار.

لكن الدولة المدنية الحديثة اليوم أعادت مفهوم العشيرة والعائلة إلى النطاق الطبيعي القائم على التراحم والاحترام والتواصل والتكافل -أو هكذا يجب-، وأصبح الجميع سواسية أمام القضاء والقانون، تنتصر لهم الدولة بصفتهم أفرادًا مواطنين

يتمتعون بحقوق المواطنة، وفرص العمل والرزق في سوق تنافسية متاحة للجميع، لا تفرق بين أفراد المواطنين، لا بين لون أو عرق أو دين أو مذهب أو جنس.

لذلك تراجعت العوامل التي كانت تعطي للسيد الولي مسوّغات سلطته أو «تسلطه» على أهل بيته من النساء، فحق القوة واستخدام العنف أصبح محتكرًا بيد الدولة، وأبواب العمل والتعليم لم تعد حصرًا على الذكور، وثروات النساء واستثماراتهن أصبحت تزاحم الرجال. تغيرت الأحوال، وتضعضعت تلك العوامل والأسباب التي كانت تشرعن للرجل سلطته الإلزامية الاحتكارية على أهل بيته من النساء، مع بقاء سلطان الاحترام والتراحم المستمد من فطرة روابط الدم والعائلة.

إن القاعدة الفقهية التي تقول «تتغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان» هي مدخل مهم لفهم تطور الأحكام والمذاهب الفقهية، ومعرفة الظروف النفسية والاجتماعية التي ساهمت في تشكلها، فدراسة هذه الظروف وفهمها واستيعابها، ووضع كل قضية في إطارها الذي نشأت فيه من دون تعسف لاستنساخها المتكرر الجامد لأزمان لا تصلح لها. كل ذلك من شأنه أن يطور حركة العطاء الفقهي، ويجدد تواصلها بزمنها، ويفعّل من دورها الحضاري المتسق مع أحوال الناس وتطلعاتهم وآفاقهم.

لقد لعبت عوامل اجتماعية وجغرافية في صبغ مذهب فقهي دون غيره بمزايا اختص بها، فالمذهب الحنفي الذي نشأ بالكوفة موطن الإمام أبي حنيفة، أصبح أصحابه يقال لهم «أهل الرأي» لأن الحديث كان قليلًا بالعراق، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، ولإمامهم مقام في الفقه كبير، شهد له بذلك مالك والشافعي.

أما مذهب الإمام مالك، فاشتهر أصحابه بوصف «أهل الحديث» فإمام المذهب من أهل المدينة، راوية للسُّنة، صاحب «الموطأ»، لذلك أصبح من أصول منهجه التي اختص بها في الاستدلال والنظر، الاحتجاج بـ «عمل أهل المدينة» في ترجيح الأحكام. واشتهر الإمام الشافعي في مذهبه بالقديم والجديد، فأملى في مصر كتبًا تخالف في كثير منها ما كان قد أملاه بالعراق، لم يتردد أن يغير أو يبدل، بل كان تجدده سرًا من مزايا مذهبه، حين أنضجته تجربة الترحال، واختلط بألوان أخرى من الشعوب وأنماط مختلفة في التفكير، ولاقى علماء آخرين استفاد منهم، مما حمله على تغيير قوله في كثير من المسائل.

لقد كان تنوع المذاهب الفقهية في عصر ازدهارها علامة من علامات الثراء

الحضاري في التراث الإسلامي، ومرحلة مهمة تطور فيها عدد كبير من العلوم الشرعية واللغوية، استطاع هذا التنوع الفقهي أن يلمّ تحت بساطه أشكالًا مختلفة من الأمم والشعوب والأعراق الذين لم يكن من الممكن صبغهم جميعًا بلون واحد.

ورغم أن بعض المحافظين الممانعين يعلمون ذلك جيدًا، ويتحدثون كثيرًا عن الخصال البديعة للمذاهب الفقهية وسعتها وتنوعها، إلا أن كلامهم لا يجاوز حناجرهم، فحين يقفون أمام مسائل الواقع يرتكسون بظاهرية وحرفية إلى فتاوى قديمة، ويتوارى العقل أمام التعصب المذهبي المخلوط برواسب الأعراف والتقاليد، في حالة من الانغلاق والغرق السلبي في حقب الماضي.

«تبًا للجاذبية الجنسية»... الفتنة التي لاحقت المرأة عبر التاريخ!

«بالنسبة لي... لقد فاض الكيل فيما يتعلّق بالجاذبية الجنسية، لماذا أستسلم لكل هذه القيود بسببها؟!»، ضربتْ الباب بعنف وخرجت الناشطة الفرنسية «تيراوني دي مسيريكوتري» (1817م) إلى الساحة العامة، ارتدت ملابس الفرسان، وصرخت أمام مجموعة من النساء: «حان الوقت لأن نتخلص من خمولنا المخزي الذي سجننا فيه الجهل، وظلم الرجال.. فلنعد إلى ذلك الزمان الذي كانت فيه أمهاتنا يحاربن بجانب الرجال، ويتحدثن في المنتديات العامة». يهتف رجل متجهم من بين الجموع : «ما هذا... إنها تنتهك قانون الطبيعة، فالبيت هو مكان المرأة».

لو استمعنا إلى حوار تقليدي يجري بين طرفين، الأول (أ) يرفض أن تخرج المرأة للعمل، أو أن تقود السيارة، أو أن تختلط مع الرجال، والطرف الثاني (ب) يؤمن بهذا الشيء كحق طبيعي لها مثلها مثل شريكها الرجل، ماذا ستكون حجة (أ)؟ في كل الحالات أو أغلبها هو - أو هي - سيبرر موقفه بحجتين: الأولى بأن خروج المرأة يعني تحقق الفتنة والإلهاء، ومدعاة لانتشار الفساد والفحشاء (كما كانت تتبرم تيراوني وتقول: تبًا للجاذبية الجنسية)، والحجة الثانية أن مكان المرأة الطبيعي هو البيت (كما كان يهتف ذلك الرجل المتجهم من بين الجموع).

باسم الفتنة حُجبت المرأة قرونًا عديدة في منزلها، وغُيبت عن الفضاء العام، وأصبح ذلك ثقافة عامة سائدة متوارثة تكررها النساء أحيانًا قبل الرجال.

فهل كان فرض القيود على المرأة دافعه الأساسي هو الحد من «الفتنة» وتقليص انتشار «الجاذبية الجنسية» بين المجتمع؟! أم أن ذلك هو عرض من أعراض قيمة متأصّلة في ثقافة المجتمعات (ما قبل المدنية) أيًا كانت هذه المجتمعات، التي مرت بذات الطور في يوم مضى؟!.

مفهوم «الفتنة» الذي باسمه تنشأ هذه القيود، إذا تأملناه سنجده مفهومًا هلاميًا

لا يمكن إطلاقه بالعموم، ووصفه كحالة ثابتة تسري سريانًا مطردًا باختلاف الزمن والجنس.

فكيف ألصق مفهوم الفتنة فقط بالأنثى، وتحملت هي تبعاته ووزره لوحدها، في حين أن من الطبيعي أنه مفهوم وحالة متبادلة بين الجنسين، وما يجري فيه على الأنثى يجري على الذكر بالضرورة، فطبيعة الكون تبادلية تكاملية، لا بد أن يفتن كل نوع الآخر حتى يستمر بقاء الجنس ككل، فلماذا إذن تحملت «الأنثى» تبعات وأعباء هذا المفهوم، وأفلت منها الرجل؟! لماذا لوحقت المرأة بالحجب، والستر والتغطية، بينما كانت تلك الصفات مثارًا لتباهي الرجل وفخره وخيلائه؟!

ومن ناحية أخرى لا يماري أحد في أن الفتنة مفهوم نسبي، لا يتساوى الجميع فيه، وهذه هي طبيعة البشر المختلفين، فلماذا إذن يُعاقب نوع بأكمله ويُقيد كله بقيود واحدة متساوية لأجل أمر هم فيه مفترقون متفاوتون؟! (إذا استثنينا الحرج المرفوع عن القواعد من النساء).

أتذكر مفتيًا عربيًا أراد أن يكون عادلًا في هذه المسألة، سأله المذيع مستفتيًا: «شيخنا الفاضل... في حجاب المرأة هل يجب عليها أن تغطي وجهها؟ فأجاب الشيخ من فوره: «تغطية الوجه سنة، أما الحجاب الواجب فهو أن تغطي المرأة شعرها!»، لم يرض المذيع بهذه الإجابة، فأعاد السؤال وقال: «ماذا لو كانت جميلة وفاتنة؟»، صمت الشيخ برهة وقال: «إن كانت جميلة، جمالها عشرة على عشرة فتغطية وجهها واجب، أما إن كان جمالها خمسة على عشرة فتغطية وجهها سنة. والله أعلم».

المفارقة تكمن هنا في أن أحكام الفتنة تكون فاعلة وناجزة حين يتعلق الأمر بـ(الفتنة المستقيمة)، على الرغم من أنها الحدث الطبيعي السائد بين الناس، لكنها تتوقف تحتار وترتبك ولا تجد حلًا، حين يتعلق الأمر بـ(الفتنة المنحرفة/ المنبوذة) كالتي تحدث بين الذكور أنفسهم، أو بين الإناث، فتجد نفسها مضطرة إلى الإقرار بها، ومعالجتها بالتوعية والمراقبة من دون أي حجب أو قيد (ما عدا بعض المهووسين الذين حرّموا أن يجلس الأب مع ابنته خوفًا من الفتنة)، في حين أن هذا المنطق يغيب تمامًا مع (حالة الفتنة الطبيعية)، ويكون العلاج الأوحد الأشمل هو التقييد والحجب والمنع!

لماذا؟!

نفهم الجواب، وتنتظم لنا جزئيات الصورة حين نعود إلى جذور تشكلها في العقلية العربية الأولى، حيث الرجل، بطبيعته هو صاحب القوة الجسدية، و (من يملك القوة، يملك السلطة)، فأصبح الفضاء العام تحت سلطته، هو يقسمه ويجزئه، ويحدد شروط الظهور فيه، كان وجود ذلك «الجنس الآخر»، سيعني تشتيتًا وإلهاءً لمجتمع «الرجل» المسيطر على هذا الفضاء، وربما قد يشكل تهديدًا وخطرًا على امتيازاته وسلطاته.

هذه «الأنثى» اجتمع فيها النقيضان، هو يرغب فيها، ويخاف منها، كيف يعالج الأمر إلا من خلال عزلها عن الفضاء العام، ووضع العراقيل الدائمة أمام محاولتها للخروج، والتأكيد لها بقدسية بقائها في البيت، وإن اضطرت للخروج للفضاء العام فإن عليها الالتزام بقائمة طويلة من الشروط يجعل من خروجها محصورًا مقيدًا، مشوهًا مجردًا من أي علامات الحياة، فعليها حين تخرج من بيتها «أن تتخذ صفات الأموات» (الغزالي/ الإحياء)، وعلى زوجها أشد الواجبات في منعها من ذلك الخروج، «فمن كانت له زوجة تخرج وتتصرف في حوائجها بادية الوجه والأطراف لا تجوز إمامته، ولا تقبل شهادته، ولم يزل في غضب الله ما دام مصرًّا على ذلك». (المجيلدي/ كتاب التيسير)، فالمرأة «مأمورة بالقرارة في البيت، ممنوعة من الخروج، وعليها أن تكون مهيِّئة نفسها لبساط الزوج...» (ابن كثير/ التفسير)، وهكذا يقضي الرجل على مخاطر خروجها ومزاحمتها له، ويؤمن سلطته عليها، ورغبته منها.

ولأن الرجل في ذلك المجتمع القديم يعلم أن المرأة المملوكة/ الجارية، لا تشكل خطرًا على سلطته، فدرجتها في أقل المراتب، ووجودها يشكل إلهاءً مرغوبًا للرجل، فتصرفاتها وطيشها ولعبها ليس محسوبًا عليه، فهي تباع وتشترى، ويمكن أن تُلمس وتُجسّ، في صورة واضحة تمامًا تؤكد أن الأمر يتمحور ويدور دورانًا كاملًا حول «السلطة»، فسقط معيار «الفتنة»، وأصبحت عورتها كعورة الرجال، فأفلتت من القاعدة الكلية العامة بأن «المرأة عورة»، بل أصبحت «عورة الأَمَة، ما بين السرة والركبة كالرجل» (المرداوي/ الإنصاف)، ووجب عليها أن تخرج للفضاء العام للعمل والخدمة، «فمن كانت له جارية نصرانية، وجب عليها أن تخرج لخدمته، وتخرج تشتري هي لنفسها زنارًا» (السيوطي/ نزهة المتأمل)، بل وتُمنع من لبس الحجاب - وإن كانت مسلمة -، وبعضهم كان يضربها حين تلبسه، ويقول لها: «هذا الحجاب إنما هو للحرائر»!.. الحرائر من يشكلن خطرًا، ويستحققن الحماية.

الولاية على المرأة في القانون الفرنسي... ودهشة الأفغاني

في عام 1945 أصدر الأستاذ المحقق سعيد الأفغاني كتابًا بعنوان (الإسلام والمرأة) تطرق فيه إلى حادثة غريبة أثارت دهشته وسخطه على حال الضعف والعجز الذي وصل ببعض البلدان العربية أن تخلت عن تعاليم الشريعة الإسلامية، واستبدلتها بالقوانين الغربية «الرجعية» فيما يخص أهلية المرأة وحرية تصرفها، وشخصيتها الحقوقية.

يقول الأفغاني: «مضى على المرأة المسلمة أكثر من 1364 عامًا وهي لا تختلف عن الرجل في شيء، فيما يتعلق بممارسة الحقوق المالية، فقد سوَّى الشارع بين الذكر والأنثى في الولاية على المال والعقود، فمتى ما بلغت المرأة سن النكاح وهي رشيدة، كان لها أن تتصرف مستقلة بجميع التصرفات القولية والفعلية، وأن تعقد عامة العقود المدنية من بيع وشراء، وإجارة وشركة ومساقاة، ومزارعة وقراض ورهان، ووديعة وهبة ووصية ونحوها، وأن توكل فيها من شاءت أو تتوكل بها، وليس لأبيها أو زوجها ولا لغيرها أن يتدخل في ذلك، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأئمة والعلماء، ولها إضافة إلى ما تقدم كله حق التقاضي مع خصومها على قدم المساواة بالرجل»[1].

لكن رغم هذا الأصل الشرعي الذي يقرره الأفغاني، فإن حال البلدان العربية اليوم يمر بنكسة رجعية حديثة كما يقول: «فإن تعجب لشيء، فعجب لتلك النكسة التي يبتلي بها التقليد الأعمى عبيده. لقد تمتعت المرأة المسلمة بحريتها الكاملة في التصرف بأموالها وشؤونها في كل الأقطار والعصور، إلا أن بعض المشرعين في أحد البلدان العربية قعدت بهم هممهم أن يتبينوا التشريع الإسلامي الصحيح المكلفين بوضعه على أسس سليمة، بل اندفعوا بكل حماسة إلى نسخ قانون أجنبي بحذافيره، قانون وضع في بلد غير بلدنا، ولأمة غير أمتنا لاعتبارات محلية وتاريخية، ودينية، لا

(1) سعيد الأفغاني، **الإسلام والمرأة**، دار الفكر، 43 وما بعدها.

وجود لها البتة، كأن التشريع لا يكلف القائم به أكثر من شحنة تجارية بالبريد، فكان هذا التجاهل للأصول الإسلامية التي ينبغي أن يستمد منها كل تشريع أن حرمت المرأة العربية في هذا القطر من الأهلية التجارية إذا لم يأذن زوجها، وإذا سألت عن السبب في هذه الرجعية الذميمة لم تجد جوابًا غير القوانين الفرنسية الحديثة، التي طلبت بالبريد، هكذا جاءت!!».

سيكون هذا الأمر مفهومًا، إذا تنبهنا إلى أن حال المرأة الأوروبية والأميركية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كان مزريًا، فالمرأة في بعض المجتمعات الغربية كانت تعتبر ضمن طبقة تتساوى فيها مع الأرقاء والعبيد، محرومة من حق التعليم والتجارة، والمشاركة العامة أو التصويت، ولم تبدأ ملامح التغير إلا منذ منتصف القرن الماضي.

يروي الأفغاني قصة عن أثر التغريب الذي أضر بحال المرأة المسلمة واستقلالها في الأقطار العربية، حين حضر في عام 1944 مؤتمرًا للمحامين العرب في دمشق، يقول كانت أكثر قضية أثارت سخط ورثاء الأساتذة المستمعين هو «استنساخ القوانين الأجنبية برمتها دون فهم لأحكامها، ودون وعي لمناقضتها لأصول وقيم التشريع الإسلامي المتحضر». في المؤتمر تحدث محمد صالح بك عميد كلية التجارة المصرية فقال: «هناك نص قانوني فرنسي وُضع لأسباب محلية تاريخية، نقل إلى القانون المصري نقلًا حرفيًا، يماثله ما نص عليه قانون التجارة اللبناني في المادة 11 من أن المرأة المتزوجة مهما تكن أحكام القانون الشخصي الذي تخضع له، فإنها لا تملك الأهلية التجارية إلا إذا حصلت على رضا زوجها الصريح أو الضمني»[1].

ورغم أن الأفغاني قد كتب هذا الكلام قبل أكثر من سبعين سنة، إلا أن الواقع اليوم لم يتغير كثيرًا. فقانون الأحوال الشخصية المصري كان حتى عام 2000 يمنع المرأة من حق السفر إلى الخارج بدون الحصول على موافقة زوجها. والمرأة في لبنان ما زالت تعاني من اضطهاد وتمييز ذلك القانون المستنسخ من مرجعيات غربية قديمة، أصبح يثقل كاهلها بالعنت والظلم الواقع عليها في شؤون الولاية والحضانة والطلاق

(1) سعيد الأفغاني، **الإسلام والمرأة**، دار الفكر، ص45.

والحماية من العنف الأسري. تقول ندى غازي: «سنة تأتي وسنة تمضي، وما زالت المرأة اللبنانية، تنشد العدالة والمواطنة، تناضل من أجل إصلاح القوانين المُجحفة بحقها، أن تنظر الدولة إليها أسوة بالرجل في الحقوق والواجبات وليس مجرد رقم».

لم يكن الأفغاني يطالب بشيء سوى «رفع الغمة عن الأعين، ونبذ التقليد الأعمى، ونفض غبار الكسل، والعودة الصحيحة السلمية لقيم الإسلام، ومبادئه التي كفلت للمرأة حقوقها، ودافعت عن حريتها».

سعيد الأفغاني لم يكن شخصًا عابرًا أو طارئًا على التراث العربي والإسلامي، له مكانة علمية محترمة، وبالأخص في مجال اللغة العربية، يعتبر بشكل عام أحد العلماء التراثيين والمحققين، المنتمين للتيار الإسلامي المحافظ. له جهوده الكبيرة في العناية باللغة والنحو، فقد كان عضوًا بمجمع اللغة العربية بدمشق، وبغداد، درّس في عدد من الجامعات العربية، من بينها جامعة الملك سعود التي اختتم فيها حياته التدريسية حتى بلغ سن الخامسة والسبعين، توفي رحمه الله ودُفن في مكة المكرمة عام 1997.

اعتنى كثيرًا في دراساته بتاريخ وأحوال المرأة العربية، بالأخص من خلال شخصية الصحابية الجليلة عائشة رضي الله عنها. كان من أبرز كتبه: (أسواق العرب في الجاهلية والإسلام)، (عائشة والسياسة)، (في أصول النحو)، (ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة)، وغيرها. كما حقق عددًا من الكتب من بينها (الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة. للزركشي)، وتحقيق (سير أعلام النبلاء. الجزء الخاص بعائشة وابن حزم)، وتحقيق (الحجة في القراءات السبع. لابن زنجلة)، وغيرها من الكتب والمؤلفات القيمة المميزة بأسلوب عربي أصيل وأخاذ.

تحدث الأستاذ علي العميم ذات مرة حول سعيد الأفغاني فقال: «لقد كان التيار المحافظ في أوائل ومنتصف القرن الماضي يقدم لنا بين الفينة والأخرى قامات علمية محترمة خدمت التراث والثقافة والفكر، أما اليوم مع تضخم ظاهرة الصحوة، وانتشار الأدلجة الحركية، أصبح جلّ إنتاجهم الثقافي مليئا بالغَث والرديء، مستلبًا من الغير، متهافتًا هزيلًا».

عودًا على قضية تأثر أحوال المرأة في البلدان الإسلامية بالقوانين الأجنبية، سبق أن كتبت نورة الحساوي مقالًا جميلًا بعنوان (تصرف المرأة في مالها دون الاستئذان

من زوجها) نشره موقع (لها أون لاين الإسلامي) في آذار/ مارس 2004، تقول فيه: «لما كانت المرأة إنسانًا من جملة الأناسي، فهذا يعني أن لها ذمة هي أساس أهلية الوجوب، فتثبت لها هذه الأهلية من حين ولادتها، ولا تفارقها إلى حين موتها. ولما كانت مكلفة بالتكاليف الشرعية، فمعنى ذلك أن لها أهلية الأداء التي على أساسها تطالب بالتكاليف الشرعية وتطالب هي الغير بحقوقها».

تضيف: «لكن استيراد الأنظمة القانونية الغربية الوضعية، بدعوى جمود الشريعة والتجديد، هو ما أضرّ بحال المرأة في الوقت الذي ما زال القانون الكنسي الغربي يقوم على أصوله الرومانية والكنسية القديمة».

تورد الحساوي في معرض التأكيد على كلامها نماذج من قوانين بعض الدول العربية فيما يخص المرأة، مثلًا «يقيد القانون المغربي أهلية المرأة المتزوجة في الاتجار، باشتراط الحصول على إذن زوجها، أو على إذن المحكمة، لإمكانية ممارستها للتجارة، لكونها ملزمة أساسًا بشؤون الأسرة من عناية بزوجها، وتربية لأولادها وتدبير شؤون منزلها. وتنص المادة السادسة منه، على أنه: لا يجوز للمرأة المتزوجة أن تكون تاجرة في المغرب بغير رضا زوجها، مهما كانت مقتضيات قانونها للأحوال الشخصية بهذا الصدد. أما القانون اللبناني فيعد المرأة المتزوجة غير أهل لمزاولة التجارة، ولا يجوز لها احتراف التجارة إلا بعد الحصول على إذن من زوجها».

تعلق الحساوي على هذه الأنظمة قائلة: «يتضح لنا مدى تأثر القانونين المغربي واللبناني بالقوانين الأوروبية التي لا تعطي المرأة أهلية التصرف في مالها أو الاتجار إذا كانت متزوجة من دون إجازة من الزوج أو وكالة صريحة أو ضمنية منه. بينما الاستقراء الدقيق للنصوص الإسلامية التي جاءت في مباشرة التصرفات المالية تؤكد أنه لا يوجد فرق بين المرأة والرجل في الأهلية الاقتصادية، ذلك أنه قد أباح لها في ذلك كل ما أباح للرجل سواء بسواء، وجعل لها كالرجل حق مباشرة العقود المدنية بكل ألوانها، وجعلها صاحبة الحق المطلق على ملكها، ولم يجعل للرجل أيًا كانت صفته وقرابته منها، أي سلطان عليها».

التاريخ المشترك بين مناهضة العبودية واستقلال المرأة

في قرية صغيرة على أطراف ماساتشوستس الأميركية استيقظت لوسي ستون في فجر يوم ماطر من شتاء 1835، لتقوم بحلب الأبقار، وخياطة أحذية عمال المزرعة، تحدثت بأسى: «ولدتني أمي لوحدها في الحظيرة، كان الجميع مشغولين بالحصاد»، تنظر لوسي بشفقة إلى حال أمها التي لم تكن تعرف القراءة والكتابة، أنهكتها أعمال المزرعة، وتكاليف الريف. حين بلغت الثامنة عشرة قررت أن تتمرد على واقعها وتلتحق بالكلية، كانت هناك مدرسة واحدة في أميركا التي يُسمح فيها بالدراسة المختلطة بين الذكور والإناث، والأعراق المختلفة. حين صارحت والدتها بالأمر، قالت أمها: «لا يا ابنتي، إياك أن تفكري في ذلك... هذا أمر محرم»، صرخ والدها بلكنته الأيرلندية في وجهها: «لن تفعلي ذلك مطلقًا، النساء لسن بأفضل من الحيوانات». لكن رغم ذلك التحقت بالدراسة سرًا، وهناك تعرفت إلى امرأة سوداء تدعى صوفيا، أصبحت تشاطرها همومها، وتعبر لها عن رأيها. صوفيا لم تكن بأحسن حالًا منها، كانت تعاني اضطهادًا مزدوجًا، بالإضافة إلى كونها امرأة، كانت سوداء ينطبق عليها قانون العبودية والرق. بكت صديقتها ذات مرة وقالت: «ذلك الرجل يقول إن النساء ضعيفات عاجزات، ألست أنا امرأة، يمكنني أن أعمل ما يعمله الرجل بالضبط، وأتحمل لسعات السوط كذلك، ألست امرأة، ولدت خمسة أطفال ورأيتهم أمام عينيَّ يتحولون إلى عبيد، وعندما صرخت صرخة امرأة مكروبة، لم يسمع أحد صراخي».

قررت لوسي أن تناضل من أجل أمرين: دعم حقوق المرأة، ومكافحة العبودية والرق. وقفت تخطب أمام الجمهور في وقت كان وقوف المرأة أمام العامة منبوذًا ومحرمًا، كانت تتلقى وابلًا من اللعنات، والحجارة، والفاكهة العفنة التي تُرمى في وجهها. قام رجل ذات مرة فضربها حتى سقطت مغشيّة على وجهها. لكن ذلك

لم يحبط عزيمتها، فكانت أول امرأة تحصل على الشهادة الجامعية في ولاية ماساتشوستس.

أصبحت عضوة في كل من جمعية (سوفرجت لحقوق المرأة)، وحركة (التحرير من العبودية)، كانت المطالب مشتركة ومتشابهة إلى حد كبير بين الجمعيتين، وهي المساواة في الحقوق، ورفض التفريق بين البشر، وإعطاء الحق في التعليم والعمل، والمشاركة العامة والتصويت، وهي كلها حقوق منقوصة، أو يُحرم منها العبيد والنساء على حد سواء.

حققت أنشطة ستون التي تخص حقوق المرأة بعض المكاسب الملموسة في ظل الظروف الصعبة التي عاشتها المرأة في القرن التاسع عشر بأميركا. في نيسان/ أبريل عام 1850 ساهمت ستون في تأسيس اتفاقية حقوق المرأة الوطنية الأولى، التي تدعو إلى ضمان حق المرأة في المساواة قانونيًا وسياسيًا مع الرجل، بالإضافة إلى حق المرأة والسود في التصويت.

وضمن عملها في جمعية الإلغائية لمناهضة العبودية، قدمت ستون مع زميلاتها عام 1864 عريضة إلى الكونغرس الأميركي، وقّعها حوالى 400 ألف للمطالبة بالتحرر الكامل للأميركيات ذوات البشرة السوداء من أسر الاستعباد، وساعدت هذه العريضة على تحقيق التعديل الثالث عشر في الدستور الأميركي الذي أدى إلى إلغاء الرق.

أصبحت ستون تاريخًا محفوظًا في ذاكرة المرأة الأميركية، ومسيرة مناهضة العبودية، كتبت إليزابيث كادي سانتون: «كانت لوسي ستون هي الشخص الأول الذي أثار الرأي العام الأميركي بشدة بشأن وضع المرأة، كانت واحدة من ثلاثية القرن التاسع عشر لنصرة المرأة وحق التصويت».

تشير كثير من الدراسات التاريخية إلى دور حركة تحرير الزنوج بأميركا في إلهام النساء للمطالبة بحقوقهن، فقد كان الطلب واحدًا، والفكرة واحدة: «نحن بشر مثلكم، أيها الرجال/ أيها الأحرار، لا فرق بيننا وبينكم، لا نريد أن نكون مواطنين من الدرجة الثانية أو العاشرة، نريد حقنا الإنساني الطبيعي في الحركة والتنقل والتعليم والعمل والتجارة، نحن بشر كاملو الأهلية، لنا حرية الإرادة». كان المطلب الأوحد المشترك بين الطرفين هو المساواة وإلغاء الفروق.

في الأزمنة الغابرة بأميركا كان تجار الرق يروّجون أفكارًا مفادها أن السود إنما خُلقوا عبيدًا بالفطرة، لا يصلحون لشيء إلا أن يكونوا أرقاء فذلك جزء أساسي من صميم تكوينهم الإنساني. يصور المخرج الأميركي كوينتن تارانتينو في فيلمه (جانقو) جانبًا من شيوع هذه الأفكار، في ذلك المشهد حين يقف الممثل ليوناردو دي كابريو حاملًا جمجمة رجل أسود أمام تاجر ألماني مناهض لتجارة الرق، فيقول له: «هل ترى الثقب الصغير في هذه الجمجمة الخاصة برجل أسود قبيح، إنها صفة العبودية، إنها خصلة جينية أصيلة في رؤوسهم، لا ذنب لي في ذلك، ولا تلمني حين أتاجر بهم، فقد خلقوا عبيدًا».

جاء قانون إلغاء الرق وبدّد هذه الخرافات والأوهام، لكن العادة والألفة قد يكون حكمها أقوى حين تتغلغل في أعماق عقل الإنسان وتتحكم به، ويفقد استقلاله. حيث وجد المدافعون عن إلغاء الرق صعوبةً في إقناع بعض الأرقاء على تغيير مشاعرهم المتأصِّلة في أعماق نفوسهم.

كان هناك صنف من العبيد لم يعرفوا هذه الحياة الجديدة، لم يعرفوا كيف يكونون مستقلين يتحكمون بزمام أنفسهم لوحدهم، عاشوا عبر أجيال طويلة، وسنين مديدة في حياة التذلل والعبودية والرق حتى أصبحت جزءًا عميقًا في طباعهم وأخلاقهم، والتصقت بهم حتى ظنوا أنهم كذلك حقًا، وقد خُلقوا لذلك فعلًا، تاهوا وضاعوا في عالم الحرية الجديد، أصابهم الرعب، فعادوا إلى أسيادهم يرجونهم بكل توسل أن يعيدوا استعبادهم من جديد، أو أن يعيشوا في كنفهم كما كانوا. لقد كان التغير الاجتماعي أكبر بكثير من مدركات عقولهم، ارتبك بعض أفراد الجيل الأول، وقفوا بعداء وريبة أمام أبناء جلدتهم الذين يطالبون بحقوقهم وحريتهم، وربما وصفوهم بالخلاعة والانشقاق والفسوق. لكن الأجيال اللاحقة استوعبت الأمر جيدًا، ووقفت ممتنّةً لأولئك الرواد الأوائل الذين كافحوا وعانوا وناضلوا من أجل حريتهم. المشهد نفسه يتكرر بغرابة وعجب لا ينقضي، حين تنادي مجموعة من النساء بحقوق المرأة وواجب استقلالها القانوني والمالي، لكن المفاجأة أن أول من يقف عائقًا أمامهن، نساء من بني جلدتهن، انتفضن ضدهن، تنكرن لهن، ودبجن في حقهن سيلًا وابلًا من التهم والشتائم، وأوصاف الخلاعة والانحلال، على جرأتهن «المشينة» التي تنادي بـ«إسقاط ولاية الرجل على المرأة»!

تعلق ناشطة يمنية في مجال حقوق المرأة فتقول: «كنت أقرأ أن بعض عبيد أميركا كانوا ضد تحررهم من العبودية، وهذا بالضبط ما شعرت به حين سمعت خبرًا أن نساء في مؤتمر الحوار الوطني باليمن رفضن تشريع قانون يمنع ضرب الزوج لزوجته في الدستور الجديد، بحجة أنه قانون مخالف لتقاليد المجتمع».

الشائك الفقهي والآراء النادرة

رغم أن مسألة «تعدد الزوجات» تُعتبر من الناحية الفقهية ضمن نطاق (المباح)، إلا أنها ما زالت خطًا أحمر، ومسألة شائكة يصعب الاقتراب منها، وإبداء رأي فقهي جديد أو جذري بشكل صريح ومباشر فيها، ومن تناولها بطريقة مختلفة تنطلق من مقاصد المشرع ومتغيرات العصر، فعادة ما يلاحق بأوصاف التبديع والتفسيق، وربما وصل الأمر إلى حد التكفير! لكن الغريب في المقابل تجد الصوت النسائي بشكل عام، حتى المتدينات المحافظات منهن لا يجدن أدنى حرج في التعبير العلني عن ضجرهن ورفضهن لفكرة تعدد الزوجات، والنظر إلى هذه المسألة باعتبارها «كارثة» أخلاقية، ووصمة سوداء في تاريخ الرجل الذي يقترفها، وكأن الأمر في أصله قد جاء من مشكاة أخرى مختلفة عما يؤمنّ به وينتمين إليه.

هذا الانقسام الطبيعي الذي تحدثه المسألة بين الواقع النظري، والطبيعة النفسية للمرأة، انتبه له بشكل مبكر الشيخ الإصلاحي رفاعة الطهطاوي الذي اتخذ موقفًا ينضم إلى قائمة الآراء النادرة تجاه مسألة تعدد الزوجات، في وقت كان المجتمع بشكل عام مقبلًا على التعدد والتسري، فهو اعتبر أن التعدد من الأمور التي تساهم في وقوع الاختلاف والشقاق، كما ورد في كتابه (المرشد الأمين في تربية البنات والبنين) قوله: «وندب ألا يزيد على امرأة من غير حاجة ظاهرة، فمن الجزم ألا يغتر الرجل بما تظهره له المرأة من عدم غيرتها، والرضا بأن يتزوج عليها» مدللًا بموقف أحدهم: «إياك أن تتزوج على امرأتك، إلا إن وطنت نفسك على نكد الدهر».

هذا الكلام من الإصلاحي المبكر لم يكن مجرد آراء منثورة، بل وثّقها في سلوك عملي حين أراد أن يتزوج ابنة خاله، كتب إليها رسالة مؤثرة عام 1839، التزم فيها بالإخلاص والوفاء، والامتناع عن الزواج بأخرى، يقول: «التزم كاتب الأحرف رفاعة بدوي رافع لابنة خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلاّمة الشيخ محمد الفرغلي الأنصاري أن يبقى معها وحدها على الزوجيّة دون غيرها من زوجة أخرى أو جارية

أيّما كانت وعلّق عصمتَها على أخذ غيرها من نساء أو تمتع بجارية أخرى... فاذا تزوَّج بزوجة أيّما كانت بنت خاله بمجرد العقد خالصةً بالثلاثة وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين، ولكن وعدها وعدًا صحيحًا لا يُنقض ولا يخل أنها ما دامت معه على المحبَّة المعهودة مقيمةً على الأمانة والحفظ لبيتها ولأولادها ولخدمها ساكنةً معه في محل سكناه لن يتزوج بغيرها أصلًا ولا يتمتَّع بجوارٍ أصلًا ولا يُخرجها من عصمته حتى يقضي الله لأحدهما بقضاء. هذا ما انخطت عليه العهود وشهد الله سبحانه وتعالى بذلك وملائكتُه ورسلُه وإن فعل المذكور خلافَه كان الله تعالى هو الوكيل العادل للزوجة المذكورة يقتصُّ لها منه في الدنيا والآخرة. (رفاعة بدوي رافع، 14 شوال 1255هـ)».

ومن القلائل الذين دعوا إلى إعادة النظر في حكم تعدد الزوجات، والتضييق في هذه المسألة، الشيخ محمد عبده الذي يرى أن التوسع في إتاحة التعدد قد يُفضي لخراب البيوت وتفكك الأسر، فدعا لتقنينه، وأفتى أنه يجوز للحاكم في هذا العصر منعه، والاستثناء منه فقط للضرورة، وهو ما ورد في أوراق نشرها صاحب المنار الإمام رشيد رضا، الذي قال: «وجدت بين أوراق شيخنا الأستاذ الإمام محمد عبده الفتاوى الآتية، فأحببت نشرها؛ لتصدي الحكومة المصرية لتقييد إباحة التعدد، وكثرة الكلام فيه»... ومن هذه الفتاوى سائل يسأل: هل يجوز تعدد الزوجات إذا غلبت مفسدته؟

فكان جواب محمد عبده: «أما (أولًا)؛ فلأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتمًا، فإن وجد في واحد من المليون، فلا يصح أن يتخذ قاعدة؛ ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجّح ألا يعدل الرجال في زوجاتهم؛ جاز للحاكم، أو للعالم أن يمنع التعدد مطلقًا مراعاةً للأغلب. (وثانيًا) قد غلب سوء معاملة الرجال لزوجاتهم عند التعدد، وحرمانهن من حقوقهن في النفقة، والراحة، ولهذا يجوز للحاكم، وللقائم على الشرع أن يمنع التعدد دفعًا للفساد الغالب. (وثالثًا) قد ظهر أن منشأ الفساد، والعداوة بين الأولاد هو اختلاف أمهاتهم، فإن كل واحد منهم يتربّى على بغض الآخر، وكراهته، فلا يبلغ الأولاد أشدهم إلا وقد صار كل منهم من أشد الأعداء للآخر، ويستمر النزاع بينهم إلى أن يخربوا بيوتهم بأيديهم، وأيدي الظالمين، ولهذا يجوز للحاكم، أو لصاحب الدين أن يمنع تعدد الزوجات؛ صيانةً للبيوت عن الفساد».

يعلق صاحب المنار: «هذا نص الفتوى، وهي مبنية على قاعدة جواز منع كل مباح

ثبت ضرر استعماله لدى أولي الأمر، ومنه منع حكومة مصر لصيد بعض الطيور التي تأكل حشرات الزرع؛ فيسلم من الهلاك، ومنع ذبح عجول البقر أحيانًا للحاجة إليها في الزراعة مع قاعدة إعطاء الفساد الغالب حكم العام، ثم استثنى من منع تعدد الزوجات ما كان لغرض شرعي صحيح، وهو طلب النسل. أقول: ومثله ما كان لضرورة أخرى تثبت لدى الحاكم الشرعي، وهذه الضرورات لا يسهل حصرها في عدد معين».

ولا يغيب عن قائمة الآراء النادرة في هذه المسألة، الرأي الأكثر شهرة وجدلًا، الذي تحول بعد وقت قصير من بثّه ونشره، وبعد زمن يسير من تكفير صاحبه ونفيه ونبذه، إلى واقع قائم، وقانون سائد في بلاده، وهو رأي الإصلاحي التونسي الطاهر الحداد في كتابه المثير (امرأتنا في الشريعة والمجتمع) ـ صدر عام 1930 ـ الذي رأى فيه أن تعدد الزوجات في أصله عادة اجتماعية وليست دينية، وأن الإسلام تعامل معها كما تعامل مع مسألة الأرقاء والعبيد، وفقًا للوضع القائم، لكنه حبّذ ورغّب في الإعتاق، وأكد على فضائل تحرير الأرقاء، يقول: «ليس لي أن أقول بتعدد الزوجات في الإسلام، لأنني لم أرَ للإسلام أثرًا فيه، وإنما هو سيئة من سيئات الجاهلية الأولى التي جاهدها الإسلام طبق سياسته التدريجية. وكان عامة العرب يعددون نساءهم بلا حد لاستعمالهن في خدمة الأرض استغناء بهن عن الأجراء، وخدمة البيت والاستمتاع، فجاء الإسلام ووضع حدًا لذلك (أمسك أربعًا وفارق سائرهن)، ثم تدرج إلى اشتراط العدل بالتسوية بينهن، وجعل الخوف من عدم العدل كتحققه، كما في الآية ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾[1] تحذيرًا لهم من عاقبة التعدد، ثم عبر عن تعذر الوفاء بشرط العدل بينهن مهما بذل فيه من الحرص (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم)».

لكن هذه الآراء في حينه وحتى اليوم لا تزال محل رفض وإشكال، فـ«امرأة الحداد أصابها الحداد»، كما جاء في الرد القاسي من الشيخ محمد الصالح بن مراد، ثم الشيخ عمر البري المدني الذي ألف كتابًا في الرد عليه بعنوان «سيف الحق على من لا يرى الحق»، وانتهى الحال بالطاهر الحداد بعد صدور كتابه أن سحبت منه الهوية الإسلامية، وحكمت لجنة مكلفة من جامع الزيتونة بتكفيره، وحُجز كتابه.

(1) سورة النساء، الآية: 3.

سطوة التملّك في الموروث الشعبي

مع الجهود المجتمعية المتضافرة من أجل حل مشاكل العنف الأسري، تبقى هناك حاجة ملحة إلى مشاريع موازية تتمثل في غربلة ومراجعة منظومة القيم العربية المتوارثة جيلًا بعد جيل، والتي ساهمت في تكوين الصورة النمطية للرجل [السيد] في التراث الثقافي العربي الإسلامي، والتي بدورها تفسر بعض مظاهر العنف الأسري والاجتماعي، وتكشف عن دوافع إقدام الرجل لاستخدام العنف كأداة لإثبات رجولته سواء بوعي منه، أو بشكل غير مباشر خلال تراكمها وترسبها في عقله اللاوعي المتشكل منذ التنشئة الأولى، ثم انعكاسها على أرض الواقع بشكل مشوه.

فلو رجعنا إلى النصوص والقصص والحكايات والشخصيات والأمثال العربية المتداولة، لوجدنا أن قيمة القوة والشجاعة والفحولة، وإظهار الشدة والبأس، تعتبر من الصفات النبيلة التي يجب أن يتصف بها الذكر، ولم يكن هذا حكرًا على العرب، بل على مرّ العصور كانت هذه القيم مترسّخة في التجمعات البشرية عامة، منذ تشكل المجتمعات البدائية، فالقبلية، وحتى تشكل الدولة السلطانية، فالدولة الحديثة.

كان مفهوم القوة الجسدية والشجاعة وإبراز علامات الفحولة والصلابة من المعاني اللصيقة بالذكر ـ كما يجب وينبغي أن يكون ـ ولذلك نجد ابن منظور في لسان العرب يعرّف مادة «ذكر» في اللغة بأنها تعني القوة والشجاعة، فقد اقتضت الفحولة في الإرث العربي عرض المهارات والخبرات المكتسبة وإبراز القوة والعنف، فلا معنى للفحولة ما لم تظهر في العيان، وتبقى في ذاكرة الناس.

بالنظر إلى التقاليد العربية فيما يخص التربية وتأهيل الصبيان، نجد أن صناعة الفتى تتطلب تدريبه منذ حداثة سنّه على احتمال الشدائد وملاقاتها، والتصبّر عليها لمقصد صحي ولغاية اجتماعية تتمثل في تأهيله ليكون فردًا قادرًا على الذود عن عشيرته، ولذلك الأهل لا ينفكون عن الترديد أمام مسمعه عبارة «أنت رجل»، وحين يتصف ببعض صفات الضعف والخور، يردعونه من خلال تعييره وتشبيهه بالنساء، كل

هذه رسائل مجتمعية تنبه الغلام منذ طفولته على هويته الجنسانية الموصوفة بالقوة والصلابة، وقد يلجأ بعض الآباء والأمهات من أجل تعزيز هذه القيمة في نفس الغلام إلى دفعه نحو المخاطر وحده، وربما ضربه وإيلامه حتى يشتد عوده، وفي هذا السياق يُروى في طبقات ابن سعد أن صفية بنت عبد المطلب كانت تضرب الزبير بن عوام ضربًا شديدًا وهو يتيم، فقيل لها: «قتلته، خلعت فؤاده، أهلكت الغلام!»، فقالت: «إنما أضربه كي يلب ويجر الجيش ذا الجلب». أي أنها تستخدم ضربه كوسيلة تأهيل له، كي يصبح قائدًا معتادًا على مواجهة الصعاب وممارسة القوة والعنف مع خصومه.

الدكتورة آمال قرامي ـ أستاذة الآداب والإنسانيات في الجامعة التونسية ـ غاصت في معاني وتجليات القيم الرجالية العربية في رسالتها للدكتوراه التي كانت بعنوان (الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية ـ دراسة جندرية)، أكدت فيها أن المجتمع العربي كان يرى أن الجسد الذكوري يعني حمل علامات الفحولة البارزة، كما أن شخصية الغلام وسلوكه ينبغي أن ينعكسا وجوبًا على رجولته، ويجب أن يحارب الأهل كل مشاعر الوهن والخجل والخوف، وذلك لأنها من علامات الضعف، والضعف من صفات النساء، وبذلك تم الربط بين الذكورة والألم، فالمطلوب من الحدث أن يكون قادرًا على تحمل الألم، وأن يتصف بالجلد والشدة والخشونة، ومن ذلك تعريضه لاختبارات القسوة لانتزاع الخوف من داخله، وهذه الاستراتيجية في التربية ليست موجودة فقط في الإرث العربي، بل مارسها المجتمع اليوناني من قبل وبعض القبائل الأفريقية.

وكمثال على ذلك يورد الراغب الأصفهاني في كتابه (محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء) عن أحدهم وهو ينصح الأولياء موضحًا طرق تهذيب الصبيان قائلًا: «أحضروهم وقت ضرب الأمراء لأصحاب الجرائم لئلا يجزعوا، وحدّثوهم بمناقب الفتيان والفرسان، وحال أهل السجون».

ويقدم الإمام الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) برنامجًا عمليًا لتربية الصبيان، أكد فيه على ضرورة تعويد الطفل على الخشونة والصلابة، حيث يقول: «وينبغي أن يمنع عن النوم نهارًا، فإنه يورث الكسل، ولا يمنع منه ليلًا، ولكن يمنع الفرش الوطيئة ـ الناعمة ـ حتى تتصلب أعضاؤه، ولا يسمن بدنه فلا يصبر عن التنعم، بل ينبغي أن يُعود على الخشونة في المفرش والملبس والمطعم».

ويؤكد البلخي في كتابه (مصالح الأبدان والأنفس) أن صناعة القادة تكون بأن يؤخذوا وهم أطفال إلى معارك الحروب، لكي تقع أبصارهم على القتلى والجرحى وينشؤوا على تلك العادة فلا يروعهم بعد ذلك النظر إلى شيء منها. ولذلك عدّ حضور الفتى اليافع للمقابر وطقوس الدفن، فرصة ثمينة لاختبار جلده وثبات قلبه. ومن هنا نفهم أيضًا لماذا يلجأ بعض الدعاة والتربويين إلى تقديم عروض عن أحوال الموتى والقبور وطرائق الدفن أمام صغار السن في المدارس.

وبحسب ما ترى قرامي، فإن قيمة الشجاعة كانت أكثر بروزًا في أفراد مجتمعات البادية، الذين تميزوا بولعهم بالفروسية، واعتزوا بامتلاكهم السلاح والخيل واتصافهم بالبسالة والقوة، وربوا ولدانهم منذ الصغر على مواجهة الصعاب، ومنعوهم من نواقص الفتوة كالتزيي بزي النساء واتخاذ الحلي، أو السكون في البيت ومجالسة الجواري.

ولذلك نجد في قصص الحب الكلاسيكية أنها مرتبطة بمحبة الفرسان والتعلق بهم، لأن المرأة نشأت على أنها مخلوق ضعيف ممنوع من ممارسة الفروسية والرياضة، ليس أمامها إلا أن تتعلق بهذه الشخوص والعيش على أمل الاقتران بها، وهو تصرف مفهوم جدًا في مجتمع يقدس الفتوة والقوة وينبذ الضعف.

ترسيخ قيمة الشجاعة والقوة في نفس اليافع، يعني تكليفه بأداء واجبات ومهمات أمنية واقتصادية كالدفاع عن العشيرة والذبّ عن الحريم، وأخذ الثأر، والصيد وحماية الموارد ونحوها، هذه المسؤوليات الجسام التي تتطلب من الفتى الصبر والتجلد والإقدام منحته صفات شرف وكمال جعلته في مرتبة أعلى عن الآخرين من النساء والأطفال، فأصبح في مرتبة إصدار الأمر والتوجيه، وأصبحت السلطة في يده ـ سواء كانت مادية أو معنوية ـ وأصبحت الأنثى في خانة التبع والملحق.

اتحاد قيمة القوة والتملك

قديمًا قيل: «من يملك القوة يمتلك السلطة» هذه هي النتيجة الطبيعية التي تكشف سر ارتباط السلطة بالرجال تاريخيًا... فتحالف قيمة القوة والشجاعة وقيمة السلطة والتملك يكشف ويفسر العديد من أنماط إدارة العلاقات الاجتماعية ما بين الذكر «القوي» من جهة، والنساء والصبيان والبنات من جهة أخرى، داخل الأسرة وخارجها.

ففي داخل الأسرة، أُعطي الزوج والأب الصلاحية المطلقة للتأديب والتهذيب، فهو مسؤول عن تقويم سلوك زوجه وولده وعبده وأمته، حتى لو اضطر أن يستخدم في سبيل ذلك العصا [الضرب]، فقد أورد ابن كثير في تفسيره قول التابعي سعيد بن المسيب حين دفع ابنته إلى صهره بقوة حتى سقطت، موصيًا إياه قائلًا: «إن رابك شيء منها فالعصا». وتعقب قرامي موضحة أن التأديب بضرب الزوجة، كان ممارسة شائعة عند عرب الجزيرة، كما كان الضرب أمرًا معمولًا به لدى شعوب أخرى، إذ أقرت القوانين الآشورية تأديب الزوج زوجته بحلق شعرها، وقطع أذنها لاعوجاجها الأصلي وتحالفها مع الشيطان.

وعلى الرغم من أن الضرب قد ورد كوسيلة تأديب للزوجة الناشر ـ العاصية ـ في القرآن الكريم، ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾[1] وجاء الفقهاء بعد ذلك بوضع ضوابط لهذا الضرب بألا يكون مبرحًا انطلاقًا من تقييد النبي ﷺ للآية، كما في رواية مسلم «اضربوهن ضربًا غير مبرح»، ورواية البخاري عن عبد الله بن زمعة عن النبي ﷺ قال: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يضاجعها آخر اليوم». بالإضافة إلى أن قيمة العلاقة الزوجية في الإسلام قائمة على أساس المودة والتراحم وليس العنف: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[2]، و﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[3]. وقول النبي عليه الصلاة والسلام: «خياركم خياركم لنسائهم»، وما روي عن البخاري ومسلم قوله ﷺ أيضًا: «استوصوا بالنساء خيرا».

إلا أن بعض الفقهاء والمحدثين روجوا لأحاديث منسوبة للنبي ﷺ، تشرع ضرب الزوجة بإطلاق دون قيد أو مساءلة إذا قصرت في الفرائض والطاعات، فقد سئل الإمام أحمد بن حنبل في الرجل يضرب امرأته، فقال: «لا ينبغي لأحد أن يسأله ولا أبوها لم ضربها»، وساق ابن قدامة في المغني تأييدًا لمنحى الإمام أحمد ما روي عن الأشعث عن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تسألن رجلًا فيما ضرب امرأته»، وعن جابر قال ﷺ: «رحم الله عبدًا علق في بيته سوطًا يؤدب به أهله»، وقد

(1) سورة النساء، الآية: 34.

(2) سورة الروم، الآية: 21.

(3) سورة البقرة، الآية: 229.

تعقب علماء الحديث هذين الحديثين وحكموا عليهما بالضعف والانقطاع.

وهنا تؤكد قرامي أن وضع مثل هذه الأحاديث وشيوع شبيهها من الأقوال، يؤكدان أن «الإرث العربي يشرع لمن يعتبر نفسه السيد، تأديب من هو أدنى منه قيمة ومنزلة، وهنا يلتقي الأب والولي والمعلم والراعي في حق ممارسة العنف إما على الجسد أو النفس أو عليهما معًا، ويرتكز هذا العنف على مبدأ الذكورة الكاملة، فهي التي تمتلك القوامة على المرأة والابن وعلى العبد والأمة، وتتصيَّد الفرص لاستعراض القوة والهيمنة، إذ أن في اللين ضعفًا وفي الشراسة هيبة. وحين يقام التأديب على مرأى ومسمع بقية أفراد العائلة، فإنه يتحول إلى مناسبة لاستعراض الفحولة، ويتخذ طابعًا فرجويًا يشفي غليل المؤدب والمتفرج في آن واحد، ويجاوز التأديب حده لينقلب إلى تفريغ للعدوانية، وردع من تسوّل له نفسه خرق النظام وشق عصا الطاعة، وغالبًا ما يكون هذا العنف فرصة للآباء والأزواج لشحذ هممهم وصقل ذكوريتهم»[1].

ولذلك من الطبيعي أن تجد الأب يسلم ابنه للمعلم في بداية العام الدراسي قائلًا له: «خذ هذا ابني لك اللحم ولنا العظم»، الأب هنا بكامل المنطق الرجولي المتوارث يمنح المعلم المباركة المطلقة لممارسة العنف الجسدي والنفسي مع ابنه من أجل التأديب والتعليم، لأن الأب والمعلم في ذات المرتبة العلية التي تتحد فيها قيمة القوة والتملك التي تمنحهما الحق في استخدام العنف كأداة للتقويم والتعديل، بل على الصبي ألا يجزع ويتحمل ويصبر، وعد ذلك من مناقبه، كما يقول الغزالي: «ينبغي إذا ضربه المعلم أن لا يكثر الصراخ والشغب، ولا يستشفع بأحد بل يصبر ويُذكر له أن ذلك دأب الشجعان والرجال وأن كثرة الصراخ دأب المماليك والنسوان».

وهنا يجدر التأكيد على أن الشواهد التراثية التي سبقت، لم تكن تدعم استخدام العنف الأسري لذاته، بل لأنه وسيلة لتحقيق غايات عُدت نبيلة وشريفة ـ كتعزيز الشجاعة والقوة في نفس الطفل وإعداده للشدائد والتأديب، والضبط، والتقويم. لكن العربي كان يأنف من الرجل الذي يضرب امرأته وأطفاله بلا سبب، وعد ذلك ضعفًا ودناءة فيه، ويروى أن الصحابي قيس بن عاصم التميمي ـ سيد أهل الوبر ـ قد حرّم الخمر على نفسه في الجاهلية، لأنه حين شربها ضرب ابنته، ولما رأى دريد بن الصمة

(1) للمزيد، انظر: آمال قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، دار الكتاب الجديد، 245 وما بعدها.

ـ أحد شعراء الجاهلية وفرسانها ـ رجلًا يصفع امرأة في الأسر، قال له: شُلّت يمينك يا فتى أتصفع امرأة أمام ناظري!!

إن تفكيك الإرث التاريخي، ومعالجة تشوهات المنظومة القيمية، وتكييفها مع متغيرات الدولة الحديثة جهد ليس بالسهل، فما بني خلال مئات السنين بطبيعة الحال لا يمكن معالجته في سنوات قصيرة، لكن الالتفات له بشكل مبكر والاهتمام بالمراجعة الثقافية والنفسية والغربلة التراثية بالتوازي مع الجهود الاجتماعية، والتشريعات القانونية، والأجهزة الرقابية لظاهرة العنف الاجتماعي، وتعزيز المساواة، والشراكة المجتمعية، وقيم المدنية الحديثة سوف تساهم بشكل كبير في الحد من مظاهر العنف الأسري.

طرب الكبار...
رشيد رضا وأم كلثوم وشيخ الأزهر

يبدو أن هناك قاسمًا مشتركًا بين بعض المحققين العلماء الباحثين في التراث، المتبحرين في أحوال التاريخ الإسلامي، وشؤون الحضارة العربية الإسلامية وهو موقفهم الليِّن المتسامح تجاه الفنون بأنواعها وأشكالها، حتى وإن اتخذ بعضهم موقفًا فقهيًا مخالفًا لبعض صورها، إلا أن رأيهم حيال مظاهر وجودها في المجتمع ليست بهذا التحجر والتشدد الذي أصبح سمة لافتة في الخطاب الديني أخيرًا. ربما سبب ذلك يعود إلى اطلاعهم على أحوال الأمم السابقة، وطبائع الحضارة الإسلامية، فهم يعلمون جيدًا أن وجود هذه الفنون أمر طبيعي في كل مجتمع، بل كانت المجتمعات الإسلامية الأولى زاخرة بأنواع مختلفة ومتنوعة من الفنون في بيئة من الحرية سمحت بازدهارها وبقائها علامة فارقة في تاريخ الإنسانية. إنهم أيضًا يعلمون أن حدوث التجاوزات في ساحة الفنون، أو وقوع بعض المخالفات في أجوائها هي من «اللمم» التي لا ينبغي التشديد أو التضييق على الناس فيها، فهذه طبيعة البشر وهذا توقهم، وهذه هي أحوال فنهم وطربهم ورقصهم في لحظات حزنهم وفرحهم، وأنسهم وأعيادهم.

هذا الموقف اللين المتسامح تجاه الفنون من قبل أولئك العلماء المحققين قد يصل في بعض الأحيان إلى المشاركة، والاعتراف، والنزول إلى ساحة الفن، لا للإنكار والاعتراض والاحتجاج، بل للتذوق والاستماع والأنس والطرب بروائع الفن، وجماليات الأداء، وتجليات الحس والإبداع.

في هذا السياق تُروى قصة طريفة حول موقف الشيخ السلفي صاحب المنار محمد رشيد رضا من الغناء والموسيقى، حيث يذكر أنه في شهر أيلول/ سبتمبر عام 1929 مرّ الأمير شكيب أرسلان بمصر في عودته من أداء فريضة الحج وقضى يومين في مدينة بورسعيد وذهب للقائه في من ذهب محمد علي الطاهر صاحب جريدة الشورى، فقال

له: إن الأمير جاء إلى مصر ولكن كأنه لم يرها. (أي أنه لم يحضر حفلة لأم كلثوم). فقال أحد الحاضرين: ولكنه سيسمعها إن أراد لأن أم كلثوم وصلت الآن وستغني الليلة. فحجز أحد الأصدقاء للأمير وصحبه مقصورة خاصة في مكان الغناء، وكان في مقدمتهم السيد محمد رشيد رضا، فقال الطاهر له: وهل يجوز سماع أم كلثوم؟ فقال الشيخ رشيد: كيف لا وأنت تراني هنا؟! فقال الأمير شكيب: هذه فتوى! وغنّت أم كلثوم فطرب شكيب أرسلان لصوتها وأعجب به وارتجل الأبيات:

رؤوس تغطّى بثلج المشيب ولكنما النار من تحتها
تميل مع الطرب المستمر لدى أم كلثوم مع تختها[1]

نتيجة لهذا الموقف لم يكن من المستغرب على الشيخ السلفي أن يتناول مسألة الموسيقى والغناء في فتاواه كما هي في حجمها الطبيعي بدون تضخيم، فهي أولًا وأخيرًا مسألة فرعية خلافية، حيث أجاب حين سئل ذات مرة عن حكم التلذذ بالاستماع للآلات الموسيقية، فقال بعد أن فصل أدلة القائلين بالحل والتحريم: والراجح أنه لم يرد نص في الكتاب ولا في السُنّة في تحريم سماع الغناء وآلات اللهو يحتج به، بل ورد في الصحيح أن النبي ﷺ وكبار أصحابه سمعوا أصوات الجواري والدفوف بلا نكير. والأصل في الأشياء الإباحة، وورد نص القرآن بإحلال الطيبات والزينة وتحريم الخبائث، ولم يرد نص صريح عن الأئمة الأربعة في تحريم سماع الآلات. فكل ضارّ في الدين والعقل أو النفس أو المال أو العرض، فهو من المحرم ولا محرم غير ضارّ. فالله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تُؤتى عزائمه، لكن تتبع الرخص والإسراف فيها مذموم شرعًا وعقلًا[2].

لم يقتصر الأمر عند هؤلاء النخبة من العلماء والمحققين في اتخاذ موقف اجتماعي وفقهي متسامح تجاه الفنون، بل تجاوز الأمر إلى رعاية مباشرة، واهتمام مبكر بالمواهب الفنية الشابة، وفي هذا يشير المؤرخ إلياس سحاب صاحب موسوعة أم كلثوم، (شارك في إعدادها مع أخيه فيكتور سحاب وصدرت في ثلاثة أجزاء) إلى دور مهم لعبه شيخ الأزهر الراحل، والأستاذ الكبير للفلسفة الإسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق، حيث كان له دور مهم في رعاية أم كلثوم مطلع حياتها الفنية، وحمايتها

(1) انظر: قاسم الرويس، أهل نجد والغناء، جريدة الرياض، 27 تموز/ يوليو 2017.
(2) للمزيد، انظر: المجلد التاسع من **مجلة المنار**، من ص35 إلى 51 ومن 141 إلى 147.

من الشائعات التي كادت تعصف بها، وتمنعها من المضي قدما في مسيرتها. يقول سحاب: لقد كان للشيخ مصطفى عبد الرازق دور بارز في تأسيس القاعدة الصلبة التي انطلق منها فن أم كلثوم. فقد كان الشيخ مصطفى إلى جانب ثقافته الدينية العالية، أديبًا وفنانًا وصاحب ذوق رفيع. فقد بدأ حياته شاعرًا ينشر قصائده وهو طالب في الأزهر في بدايات القرن العشرين.

يذكر سحاب أن بداية انتقال أم كلثوم من الإنشاد الديني، إلى الغناء الدنيوي، في النماذج الأولى من ألحان الشيخ أبو العلا محمد، وأحمد صبري النجريدي، فجّر كل دواعي الحسد والغيرة الفنية داخل الأوساط الإعلامية، فتعرضت لحملة شعواء مليئة بالقسوة والشراسة من المنافسين والمناوئين، حدث ذلك في السنة الرابعة من إقامتها بالقاهرة، مما دفع بوالدها الشيخ إبراهيم إلى اتخاذ قرار بإلغاء كل المشاريع الفنية لأم كلثوم، والعودة سريعًا إلى الريف، وهو الأمر الذي قد يعني نهاية مسيرتها الغنائية.

وهنا برز الدور التاريخي للشيخ مصطفى عبد الرازق، رجل الدين وابن العائلة الريفية الأرستقراطية، ومحب الفنون، فلم يكتف بأن يفتح لها ولوالدها المستهدف بالحملة الصحافية، أبواب قصره، بل أغدق عليهما رعايته المادية والمعنوية، وتوّج كل ذلك بكتابة سلسلة من المقالات في جريدة (السياسة) دفاعًا عن أم كلثوم، وصدًّا للحملات التي قامت ضدها. وإن كانت هذه المقالات لم تحمل اسمه الصريح، لأسباب تتعلق بمركزه الديني، بل اكتفى بتذييلها بثلاث نقاط.

يقول سحاب في موسوعته: لا شك بأن الوزن الديني والثقافي والاجتماعي للشيخ مصطفى عبد الرازق وإشهاره سيف الدفاع عن أم كلثوم، قد أدّيا إلى وقف الحملات الإعلامية ضدها. هذا الدور الحاسم في حياة أم كلثوم، في تلك المرحلة المبكرة، أوجد علاقة خاصة بين تلك الفنانة الصغيرة الناشئة، وذلك المرجع الديني والفكري والثقافي الكبير، كان له أبرز الأثر في رفع المستوى الثقافي والاجتماعي لحركة الفن والموسيقى في مصر.

ممانعة مبكرة تجاه الأغاني في السعودية

شهدت الصحافة السعودية أول واقعة سجال وجدل حول الغناء والموسيقى، تزامنًا مع تأسيس الإذاعة السعودية، وانطلاق نشاطها الفعلي في مطلع الثمانينات الهجرية، حين اعتزمت إذاعة جدة بثّ أول أغنية سعودية، أصبحت فيما بعد أشهر أغنية وطنية لاينساها السعوديون حتى اليوم.

بدأت قصة هذه الأغنية قبل أكثر من خمسة عقود حين ذهب الفنان طلال مداح إلى استوديو الإذاعة في جدة عام 1381هـ/ 1961م ليسجل أغنيته الشهيرة «وطني الحبيب... وهل أحب سواه» بصحبة فرقة النجوم بقيادة الفنان محمد أمين يحيى. كان التسجيل متواضعًا وحسب الإمكانات الفنية المتاحة حينذاك، لكنها كانت مؤثرة وحققت نجاحًا فوريًا وقد اعتبرت أول أغنية وطنية في تاريخ المملكة؛ لأن الإذاعة لم تكن تبث قبلها سوى الأناشيد والابتهالات الدينية، وفقًا لرواية المحلل الفني عبد الرحمن الناصر.

هذا التحول المثير في مسيرة الإذاعة الناشئة لم يمر مرور الكرم، فأحدث ضجة تردد صداها في الصحافة، فتكاثرت المقالات بين مؤيد ومعارض، وأصبحت مسألة رأي عام تداخلت فيها تيارات متعددة، وعلى رأسها التيار الديني. ونشطت مجلة «راية الإسلام» في نقاش الموضوع ونشرت مقالات موسعة لمواجهة صنيع الإذاعة، والرد على الأصوات المؤيدة لهذا الاتجاه.

كتب الشيخ زيد بن عبد العزيز بن فياض بالمجلة ذاتها في عدديها الثاني والثالث الصادرين عن محرم وصفر لعام 1381هـ، مقالًا بعنوان (الأغاني في الإذاعة السعودية) قال في مطلعه: «أثير في الآونة الأخيرة جدل حول الأغاني في الإذاعة السعودية، فمن محبذ للأغاني لأنها بزعمه تسلّي وتروِّح عن النفوس، ووجد هؤلاء من بعض الموظفين استجابة فراحوا يكيلون لهم المديح، ويخلعون عليهم ألقابًا ضخمة،

وبطولات لا يحلم بها كبار القادة وعظماء التاريخ».

ورغم أن الأغنية الافتتاحية المُزمع تسجيلها في الإذاعة كانت وطنية بحتة، إلا أن الشيخ ابن فياض قد وصف هذه الخطوة بأنها طريق نحو بثّ الخلاعة والمجون، يقول: «لقد تصدى لهم بعض الغيورين للرد على تلك الآراء الخاطئة والمزاعم المضللة، فكتب مسلم غيور في صحيفة الندوة يندد فيها بفكرة إذاعة الأغاني الخليعة، ويوضح أنه لا ضير على الإذاعة السعودية أن تكون الوحيدة من بين إذاعات العالم التي ترفّعت عن المجون والخلاعة، بل إن هذا مدعاة للفخر والإعجاب». الشيخ ابن فياض يشير هنا بشكل مبكر إلى مفهوم الخصوصية التي يجب أن تطبع المجتمع السعودي وتميزه عن غيره من المجتمعات.

لكن في المقابل كتب الشيخ أبو تراب الظاهري دراسة شرعية، نشرت على حلقات في مجلة الرائد في العدد 67 من عام 1381، بعنوان (الكتاب والسُنّة لم يحرّما الغناء ولا استعمال المعازف والمزامير والاستماع إليها) أكد فيها أن الغناء وآلاته والاستماع إليه مباح، و«لم يرد في الشريعة التي جاء بها النبي ﷺ نص ثابت في تحريمه البتة، والأدلة تؤخذ من الأصلين الكتاب والسُنّة، وما سواهما فهو شغب وباطل مردود لا يحل لمؤمن أن يعدو حدود الله قطعًا، فإذا كان الغناء حُرم بالعموم لأنه يُلهي عن ذكر الله فكذلك كل مُلهٍ حرام لأنه يُلهي عن الفريضة حينئذ، فهذا لا تعلق به لمن أراد أن يتشبث في تحريم الغناء بسبب كونه ملهيًا، فكل شيء حسن ومباح وحلال يكون في بعض الوقت مُلهيًا»، ثم ذكر أنه «إذا قُصد بالغناء والاستماع إليه مجرد الترويح عن النفس والتسلية وتنشيط الأعصاب فليس في ذلك قصد الالتهاء عن ذكر الله فليس بحرام، وكذلك كل مباح إذا قصد به اللهو عن ذكر الله يكون حرامًا، وهكذا الغناء لا يكون حرامًا إلا إذا كانت النية المتجهة خبيثة، كأن يقصد به الاستعانة على المعصية». وخلص أبو تراب من هذا إلى أن حرمة الغناء لا تتأتى إلا من سبب تتأتى به حرمة غيره أيضًا من المباحات فلا يختلف الغناء في ذلك عن غيره أصلًا. ثم أورد بعض الأدلة وناقشها مستندًا إلى كلام ابن حزم مناقشًا أقوال المانعين، وانتهى أخيرًا إلى القول بأن كل ما ورد في هذا الباب من تحريم الغناء وتحريم بيع آلاته فهو باطل مردود والحق خلاف ذلك وهو الإباحة وعدم الكراهية.

إلا أن هذه الدراسة أثارت حفيظة الشيخ عبد العزيز بن باز فكتب ردًّا عليه في

مجلة راية الإسلام (العدد 2ـ3)، قال فيه: «لقد اطلعت على ما نشرته مجلة الرائد بقلم أبي تراب الظاهري، وتأملت ما ذكره في هذا المقال من الأحاديث والآثار وما اعتمده في القول بحل الغناء وآلات الملاهي تبعًا لإمامه أبي محمد ابن حزم الظاهري، فتعجبت كثيرًا من جرأته الشديدة تبعًا لإمامه أبي محمد على القول بتضعيف جميع ما ورد من الأحاديث في تحريم الغناء وآلات الملاهي، بل على ما هو أشنع من ذلك، وهو القول بأن الأحاديث الواردة في ذلك موضوعة، وعجبت أيضًا من جرأتهما الشديدة الغريبة على القول بحل الغناء وجميع آلات الملاهي مع كثرة ما ورد في النهي عن ذلك من الآيات والأحاديث والآثار عن السلف الصالح ، فنسأل الله العافية والسلامة من القول عليه بغير علم، والجرأة على تحليل ما حرمه الله من غير برهان، ولقد أنكر أهل العلم قديمًا على أبي محمد هذه الجرأة الشديدة وعابوه بها، وجرى عليه بسببها محن كثيرة، فنسأل الله أن يعفو عنا وعنه وعن سائر المسلمين».

وفي العدد ذاته وصف الشيخ ابن باز خطوة الإذاعة السعودية في بثّ الأغاني بأنها «دعوة للتأسي باليهود»، إذ قال: «لقد اطلعت على ما كتبته بعض الصحف المحلية عن بعض الكتاب من الدعوة إلى تزويد الإذاعة السعودية بالأغاني والمطربين المشهورين والمطربات المشهورات، تأسيًا باليهود وأشباههم في ذلك، ورغبة في جذب أسماع المشغوفين بالغناء والراغبين في سماعه من الإذاعات الأخرى إلى سماعه من الإذاعة السعودية... ولا ريب عند ذوي العقول الصحيحة والفطر السليمة أن تزويد الإذاعة بالأغاني والمطربين والمطربات من سبل الفساد والتخريب لا من سبل الإصلاح والتعمير ويا ليت هؤلاء الذين دعوا إلى التأسي باليهود وأشباههم في الأغاني ارتفعت همتهم فدعوا إلى التأسي بهم في إيجاد المصانع النافعة والأعمال المثمرة، ولكن ويا للأسف انحطت أخلاق هؤلاء ونزلت همتهم حتى دعوا إلى التأسي بأعداء الله وأعداء رسوله وأعداء المسلمين عمومًا والعرب خصوصًا في خصلة دنيئة من سفاسف الأخلاق وسيئ الأعمال».

الصحف والمعلم الأجنبي...
بين ابن باز والدوسري

في الثامن من شهر رمضان عام 1385هـ/ 1965م أرسل الشيخ عبد العزيز بن باز رسالة إلى مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم ينبهه فيها حول ظاهرة انتشار كثير من الكتب والصحف والمجلات المفسدة للعقائد والأخلاق في المكتبات التجارية، مقترحًا تشكيل لجنة من أعضاء رئاسة القضاء، وأعضاء من دار الإفتاء أو من غيرهم «لدراسة موضوع التفتيش عن مثل هذه الكتب والمجلات المنوه عنها، ومراقبة المكتبات»، حتى لا تكون متداولة ومنتشرة بين الناس.

رد الشيخ ابن إبراهيم على رسالته مؤكدًا أن موضوع الكتب والمجلات المفسدة للعقائد والأخلاق هي «محل اهتمامنا منذ زمن طويل، وقد جرى بشأنه بحوث عديدة مع ولاة الأمر انتهت بالموافقة على إحداث تسع وظائف في ميزانية العام الماضي جميعها بالمرتبة الخامسة، لشغلها بمراقبين أكفاء... لإحاطتكم والسلام».

كانت الصحافة العربية والمصرية على وجه الخصوص تعجّ في الستينيات الميلادية بأفكار القومية والنضال والوحدة العربية، ونقاشات الاشتراكية، ونداءات التقدمية، والهجوم على الرجعية. إضافة إلى خط آخر من الصحف والمجلات التي كانت تهتم بشؤون الثقافة وأخبار الفن والمسرح والأدب. من أشهرها آنذاك مجلة الهلال وروز اليوسف والمصور وآخر ساعة وغيرها من المجلات والإصدارات التي كانت تحظى باهتمام ومتابعة على مستوى العالم العربي وفي السعودية أيضًا. وربما تسلل من وحي أفكارها بعض من الصوت الذي يتردد صداه في أروقة الصحافة المحلية، وهذا ما كان يُقلق بعض المشايخ، ويدفعهم إلى التأكيد المستمر على خطر هذه الصحف والمجلات وضرورة منعها ومراقبتها.

من أمثلة هذه المواقف الحاسمة المبكرة من الصحافة وسجالات الصحافيين

فتوى للشيخ ابن باز كان عنوانها: (يجب أن تُمنع الصحف والمجلات التي تتهجم على الإسلام وأهله). حين سأله سائل يقول: «مجلة عربية تصدر في بلد عربي تقول إنه لا يفتي بتحريم الغناء أو الموسيقى إلا متزمّت جهول، ثم يسوق أيضًا ألوانًا في أعداد مختلفة من هذه المجلة تبيح السفور المحتشم حيث تقول إن الإسلام لا يدعو إلى الحجاب المتزمت الذي نراه في الكثير في البلاد العربية والإسلامية، وتشكك المجلة في حرمة التصوير، وفي الحديث الذي ورد في صحيح البخاري، وتدّعي أنه مدسوس في كتب الحديث، وإذا كان التصوير حرامًا فلماذا لم يَنْهَ القرآن عنه صراحةً... إلى غير ذلك، ويقول السائل: لماذا يسمح لمثل هذه المجلات بالتطاول على الإسلام، ويسأل عن الحكم الشرعي الصريح في هذه القضايا الثلاث؟».

فكان جواب ابن باز: «هذه المجلة وأشباهها ينبغي أن تُمنع، وينبغي أن يُقضى عليها لأن هؤلاء المتكلمين فيها بهذا الكلام ليس عندهم علم ولا بصيرة، ولا أدب شرعي، حتى الأدب الشرعي ليس عندهم أدب شرعي، فهذه المسائل بيّنها أهل العلم، وأقاموا عليها الدليل، فلا وجه للاعتراض من جاهل مركب لا درى ولا درى أنه ما درى، هذا جاهل مركب، أو متعمد للباطل، والفسق».

في هذا السياق كان الشيخ عبد الرحمن الدوسري من مقر إقامته في الكويت يراسل ابن باز بشكل مستمر، ويحذره في رسائل متكررة عن خطر بعض الصحف العربية، وأثرها في نشر «الشيوعية والإلحاد، والإباحية والخلاعة والفسوق»، وتحوي بعض رسائله لغة عتب قاسية على التهاون الذي يحدث في السعودية والتقصير في مواجهة ومكافحة هذه الصحف والمجلات «القومية المنحلة» حسب رأيه[1].

يقول في رسالة موجهة لابن باز، بتاريخ 26/ 6/ 1380هـ (1960م): «واصلوا كفاحكم في الصحف الخارجية، وصحيفة اليمامة عندكم أيضًا، ونبهوا المسؤولين دائمًا أن من وراءها من الزعماء المتربصين يسعون في تحطيم كيانكم بشتى الوسائل والأساليب، ويواصلون العمل على إفساد قلوب رعاياكم عليكم، وإفساد أخلاقهم».

كان الدوسري منشغلًا كثيرًا بالرد على الأفكار القومية والاشتراكية، وسبق أن نشر

(1) جمعت هذه الرسائل ضمن كتاب: **الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء**، إعداد: محمد الموسى، ومحمد الحمد، دار ابن خزيمة.

سلسلة مقالات مطولة تصل إلى أكثر من 25 جزءًا في صحيفة القصيم عام 1962 بعنوان (نقد من الكويت) لمناقشة من أسماهم «أدعياء العروبة، أصحاب فرية الاشتراكية العربية، زبالة الشيوعية»، حيث كان يرى أن الصحف والمجلات العربية، إضافة إلى مدارس التعليم العام هي المعاقل الأبرز لتغلغل وتمدد الأفكار القومية والاشتراكية. حيث يقول في رسالة أخرى لابن باز: «انتهزوا عودة الملك المحبوب بطلب منع الصحف والمجلات والنشرات الخبيثة، والنظر في إصلاح المعارف وإلحاق مدارس البنات برئاسة المعاهد، والإشارة على جلالته بتخفيض عدد المدارس ما أمكن، وقصر الثانويات على المدن الكبار كجدة ومكة والرياض وبريدة فقط، وتقوية مادة الدين تقوية تامة». كان مقصد الدوسري من الحثّ على منع التوسع في فتح المدارس منطلقًا من إيمانه بأن فتح المزيد من المدارس سيعني بالضرورة استقدام المعلمين من الدول العربية المجاورة وعلى رأسها مصر، وهذا سيشكل خطرًا بالغًا على عقول الطلاب، لأن أغلب المدرسين سيكونون دعاة لأفكار القومية والشيوعية. فالأولى سد الذريعة من خلال تقليل فتح المدارس، وتعزيز المناهج الدينية وتقويتها.

يوضح الدوسري فكرته عن خطر الصحافة، واستقدام المعلمين الأجانب على عقول الجيل الجديد من الطلاب في رسالة مفصلة أخرى، أرسلها في عام 1381هـ، يقول: «لا يخفى على فضيلتكم مساوئ القومية الوثنية وما حملته وتحمله من تحطيم ديننا وأخلاقنا، وأعراضنا وأموالنا، زيادة على ما يبذله طغاتها من نشيط كبير في تحطيم كياننا، وتكييف أولادنا بعقيدة إلحادية ومذاهب شيوعية باسم الاشتراكية الزائف المعسول. وما ذلك إلا لقوة التوجيه، ومواصلة غسل الأدمغة في جميع الأساليب وبالأخص التعليم، بما يجلبه من جيش المعلمين الجرار، الذي لا يسمح لأحد منهم بالسفر حتى يقدم شهادة حضور التدريب في الرابطة القومية، لتركيز البث والتوجيه في الأقطار المنتدب إليها... وقد نُشر هذا الخبر جهارًا هذه السنة في أغلب الصحف بعد أن كان كسرٌ مكتوم. ومن جملة ما نشرته جريدة (الأهرام) شبه الرسمية في عددها 27288 بتاريخ 17 ربيع الأول 1381هـ».

يطلب الدوسري من ابن باز أن يقوم بالعمل السريع على التقليل من جلب المعلمين، «وذلك بتقليل المدارس، وعلى الأخص المدارس الثانوية، بحيث يكتفى بمدرستين فقط في نجد جميعها، أحدهما في الرياض، والأخرى في بريدة عاصمة

القصيم... مع ملاحظة الاستغناء عن مدرسي الجمهورية (المصرية) غاية الإمكان. والأمر المهم عدم ابتعاث أحد من طلبة المملكة إلى الجمهورية، لقوة الدعاية فيها إلى الشيوعية والإباحية، والتحلل والفسوق، فالمرجوّ من فضيلتكم رعاية هذه النقطة، والاهتمام بها، بحيث لا يسمح ولا بابتعاث مبعوث واحد، فإن صرفهم إلى أميركا، أجدى نفعًا وأقل ضررًا».

في ختام رسالته، يورد الدوسري مثالًا للتأكيد على مدى أهمية كلامه، وذلك مما لاحظه مؤخرًا في بريدة بالقصيم. حيث يقول: «لا يفوتني تذكيركم بأن القصيم الذي هو ركيزة التوحيد في نجد، أصبح الآن فيه شباب ينكرون الخالق (...)!». وهذا بسبب التساهل في فتح المجال أمام استيراد الصحف والمجلات، واستقدام المعلمين الأجانب، يقول: «وما جرى هذا إلا من ثقتكم بأعدائكم، وإسنادكم الأمور إلى غير أهلها عن سلامة صدر كما هي عادة من قبلكم... فالله التفتوا إلى واقعكم الأليم وخذوا من غيركم العبرة، وانظروا في أنجع الطرق لتربية، وصيانة عقول الشباب، وإبعاد (الجلب المصري) -يقصد استقدام المعلمين من مصر- والابتعاد عنه غاية الإمكان»[1].

(1) انظر: **الرسائل المتبادلة بين العلماء وابن باز**، دار ابن خزيمة، ص 257.

جاذبية الشأن السعودي!

في منتصف شباط/ فبراير عام 1952، كان المستكشف البلجيكي فيليب ليبنز يُلقي نظرته الأخيرة على أرجاء الرياض. قبل أن يركب الطائرة عائدًا إلى دياره، تمتم بكلمات، وذكريات رحلته تمر أمام عينيه: «إن مستقبل هذه العاصمة في الميزان... مدينة الصحراء بقصتها المشوقة الغريبة مدعوّة لإكمال مسيرة أكبر ملك عربي في الأزمنة المعاصرة». استوى على مقعده في الطائرة، واستمر يحدث نفسه: «لقد كان سان إكسوبري محقًا حين قال: لقد تغذينا بسحر الرمال، وقدم لنا سعف النخيل أغلى ما عنده. نعم نحن عشنا هذه الساعة»[1].

منذ أن توحدت المملكة على يد المؤسس، والدراسات والمؤلفات الغربية، والعربية أيضًا، لا تتوقف.. تناقش وتحلل وتتأمل في الحالة السعودية وشأنها، ثقافة واجتماعًا وتقاليد وقيمًا ونظامًا وتاريخًا وتضاريس أيضًا، على اختلاف مشارب ومآرب الكتّاب والباحثين، وعلى تعدد أدواتهم منذ الكتابة التقليدية، عبر السير أو المذكرات، أو البحث العلمي الحديث، أو حتى التحقيقات والقصص الصحافية، فالبرامج والحوارات التلفزيونية، والأفلام السينمائية والوثائقية، ورغم كل ذلك لا يزال هذا الموضوع غضًا طريًا شهيًا للتناول والطرح من جديد في كل مرحلة.

التساؤل المنطقي هنا: ما الذي يجعل «الشأن السعودي» مادة جذابة مغرية للبحث والاستكشاف؟ لماذا هذا التدفق الهائل والكبير في المؤلفات والأطروحات التي تتناوله، سواء كانت أجنبية زائرة أم أصيلة مقيمة؟

ربما من المجازفة العلمية تقديم أسباب مباشرة أو شاملة تفسر هذه الحالة النشطة من التعاطي مع الشأن السعودي، لكن هذه الأرض التي جمعت في ذاتها عوامل وظروفًا متداخلة، متراكمة ومعقدة، شكلت نموذجًا مختلفًا، وحالة يندر وجود مثيل

(1) انظر: فيليب ليبنز، **رحلة استكشافية وسط الجزيرة العربية**، دارة الملك عبد العزيز.

لها، كما أنها كوّنت صورة تبدو من الخارج ذات «غموض»... غموض يحرض على الفضول واكتشاف الصورة، تلك الصورة تبدو من بعيد مليئة بالقصص والأحاديث وربما الأساطير التي تزيدها إثارة.

في هذه الأرض التي تقع وسط «الرمال الساحرة»، كما يحلو لفيليب أن يصفها، انطلقت دعوة إصلاحية دينية وحّدت بين الإمارات المتفرقة، وفاضت الأرض بخيراتها، فانعكست نموًا اقتصاديًا، وازدهارًا، وتغير شكل الصحراء، لكنها بثقافتها وقيمها التقليدية وبمحافظتها العائلية/ القبلية والدينية، ما زالت فاعلة حيّة وسط مجتمع في ذاته وحياته اليومية لم يعد تقليديًا، بل أصبح يتعاطى، ويندمج بتفاعل شغوف ولافت مع أدوات الحداثة الغربية. كانت هذه المفارقة النادرة أحد أهم عوامل جذب الباحثين الغربيين وإغرائهم لاكتشاف حالة المجتمع السعودي.

في بداية الأمر كان السعوديون يتعرفون إلى أنفسهم، ويقرأون ذاتهم من خلال المؤلفات الغربية من رحلات المستشرقين القديمة، أو الباحثين الأكاديميين والصحافيين الزائرين، الذين يعودون إلى ديارهم فيكتبون مشاهداتهم عن مجتمع محافظ ومتحفّظ، لكنه يجد أريحية من «نوع ما» في الحديث بحرية إلى المستكشف الغربي القادم من أوروبا.

ولأنها أخذت زمام السبق والتأليف والكتابة في أرض فتية بكر، فقد كان للمؤلفات والمقالات الغربية التي تتناول الشأن السعودي «سطوة ثقافية» ما زالت آثارها باقية، فحتى الخطاب الصحوي الذي كان يتبنى موقفًا معاديًا للغرب، ويسعى لتقديم «شرح» مختلف لحالة المجتمع السعودي، في أوج ازدهاره منتصف الثمانينات والتسعينات، كان يستقي مصادره ومعلوماته عن حالة أبنائه من الصحف البريطانية والأميركية، وتُقدم تلك الاقتباسات في الخطب والمحاضرات في معرض «اليقين» و«الثبوت».

لكن في نهاية التسعينات، وبالأخص مع دخول الإنترنت إلى السعودية، وتوسع الفضائيات، لم يعد المتابع مضطرًا إلى وسيط يخبره بما يجري. عبر العالم الافتراضي بدأ السعوديون يتحدثون إلى أنفسهم، وعن أنفسهم، وضجّت «المنتديات الإلكترونية» بسجالاتهم ومقالاتهم، التي ذُيلت بـ«الأسماء المستعارة» التي فتحت الكثير من القضايا المحمومة التي لا تزال مشتعلة.

ومع لحظة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، يصبح السعوديون في بؤرة المشهد

العالمي. الباحثون الغربيون يعودون لاكتشاف المجتمع السعودي، ويطرحون حوله الأسئلة من جديد. لاقت المؤلفات والمقالات الغربية التي تتناول الشأن السعودي ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر رواجًا وانتشارًا وتلقفًا متلهفًا، في أرض عطشى مليئة بأسئلة تبحث عن الإجابة.

انفتحت حالة من النقد الذاتي والمراجعة الداخلية عن مسببات ما حدث وجذوره، وانتقلت عدوى «المنتديات الإلكترونية» إلى الصحف السعودية التي انفتح «بعضها» بجرأة يحلل شأنه وواقع مجتمعه بلغة جديدة غير معهودة.

هذه التداعيات، وتراكم المؤلفات الغربية جيدها، ورديئها، كانت كفيلة بأن تحفز السعوديين كي يكتبوا عن أنفسهم بشكل منظم، بدلًا من السجالات العشوائية المتناثرة. وبدأت المحاولات حثيثة، في ظل سوق متلهفة، وحراك ثقافي متّقد، يثير الكثير من الجدل والأسئلة.

لكن ما الذي حدث مؤخرًا؟

كانت قفزة غير متزنة، من العطش إلى الارتواء المُخلّ والتخمة الضارة. أصبح الحديث عن الحالة السعودية مفتوحًا على مصراعيه، فالشح الذي كان يطاول تلك المساحة أُتخم بمؤلفات وكتب، كأنها تريد أن تعوض نفسها من ذلك الحرمان، وتملأ الفراغ ولو بالصدى، وتسجل لنفسها قصب السبق، بعبارات ومسميات رنانة لا تحوي في مضمونها شيئًا.

في معارض الكتاب لا تخطئ عين المراقب والزائر تلك الموجة المتصاعدة مؤخرًا كل سنة في تناول الشأن السعودي، (يكفيك أن تضع اسم «السعودية» على عنوان الكتاب حتى تضمن منه عنوانًا رنّانًا)، تحول الأمر من حالة ثقافية، إلى حالة تجارية، تتوسل القارئ السعودي وجيبه، وتتسلق على همومه، حتى لو وصل الحال إلى جمع «تغريدات» وتسميتها بـ«كتاب»!.

إن صعوبة الحالة السعودية، وشح مصادرها، واعتماد مجالات منها على المصدر الشفوي، والتحليل الاجتماعي عن كثب ومعايشته، سوف تكشف ضعف وعجز كثير من المتصدرين لتحليل هذا الشأن أو «الانتفاع» من ورائه على حساب البحث العلمي، واحترام القيمة المعرفية.

لكن الدراسات العلمية الرصينة، ممن خبروا الواقع من مصادره الأصيلة المكتوبة والمسموعة، سوف تبقى، تحجز لنفسها مكانًا لا يُنسى، حتى وإن انجرفت الموجة الأعلى صوتًا نحو منتجات «الإعلام الجديد» التي تتبخر سريعًا حين تتعرض لأشعة الشمس والزمن.

الكتاب الذي أهداه
الملك سلمان إلى مبارك

دائمًا ما يستذكر الكاتب والأديب المصري أنيس منصور مشاهداته ومواقفه مع الملك سلمان حين كان أميرًا للرياض، كتب ذات مرة في مقال له قبل سبع سنوات، وصفه بأنه جزء من مذكراته التي لم تنشر بعد، يقول: «زمان... زمان... طلبت من الأمير سلمان أن أعرف وأرى كيف يلتقي بالشعب ويحل مشكلاته. وافق على طلبي، فأخذوني إلى قاعة واسعة جدًا. وفي جانب من القاعة جلست إلى قرب الأمير والجنود أمامي في صفين... وبسرعة جاء من طلب إليّ أن أنتقل إلى مكان بعيد عن الأمير... فهذه ليست جلسة وإنما هي محكمة والأمير هو القاضي ولا أحد يجلس إلى جوار القاضي». يصف منصور مجلس الحكم بتطلع شغوف يلاحق أدق التفاصيل «في بيئة مشبعة بالأصالة العربية»، يقول: «اتخذ الأمير شكلًا صارمًا حاسمًا. طلبت أن يكون موقعي أقرب لكي أسمع ماذا يقولون... استمعت ولم أفهم كلمة واحدة، لا بد أنها لهجة بدوية، وتبدو لي كأنها أصوات الطير بلا حروف... لا فهمت ما يقول الأمير ولا ما يقوله الشعب».

يروي منصور أن «رجلًا كان يجلس بعيدًا واضعًا ساقًا على ساق. ولست على يقين إن كان دخّن في حضرة الأمير. وجاء من يقول لي: إنه لا يريد أن يذهب إلى الأمير. وإنما يجب أن يجيء إليه الأمير، فقد كان الملك عبد العزيز يفعل ذلك. رأيت الأمير سلمان يذهب إليه، والرجل قد نظر إلى الأرض واعتدل في جلسته. وقال ما لم أفهم. ولاحظت ابتسامة ودهشة أخفاها الأمير في الوقار الضروري لهيئة القاضي والأمير... أخذ الأمير شكواه وأعطاها لأحد الجنود وانطلق بها. لكن يبدو أن هناك مشكلة أخرى، جاء من يقول لي: إن الرجل لن يذهب إلا إذا تأكد أن شكواه قد انحلت، وأن هذا بالضبط ما تنتظره قبيلته التي تعيش في مكان لا أعرف اسمه. ظل الأمير واقفًا

والرجل جالسًا لم تتغير ملامح وجهه وجاء الرد على شكواه. وأخذ الرجل الورقة التي تؤكد له هذا المعنى ومعلومات أخرى».

يقول منصور وهو مأخوذ بهذا المشهد: «رأيت الرجل قد قام ولم يوجه إلى الأمير شكرًا، فهذا واجب عليه. ولا شكر على واجب. فقد كان الملك عبد العزيز يحل المشكلات، وينتصر للناس، ولا يتوقع من أحد شكرًا على ذلك».

يذكر أنيس منصور في موضع آخر من مشاهداته وذكرياته، أن الملك سلمان كان قد أهدى إلى حسني مبارك -الرئيس المصري السابق- كتابًا مثيرًا، وملفتًا، فريدًا في نظريته العلمية التي أمضى الباحث سنوات طوالًا، وجهدًا مضنيًا لإثباتها، وتتبع الشواهد والدلائل عليها. الكتاب بعنوان (فك أسرار ذي القرنين -أخناتون- ويأجوج ومأجوج)، للأكاديمي السعودي حمدي حمزة الجهني، أثار الكتاب مراجعات وردودًا علمية، طبع لأول مرة عام 2004، في أكثر من 550 صفحة، ثم طُبعت منه آلاف النسخ باللغتين العربية والإنكليزية. وحاول الباحث أن يكتشف أسرار قصة ذي القرنين التي وردت في القرآن الكريم بسورة الكهف، وأصل قوم «يأجوج ومأجوج»، وحكاية الردم الذي بناه ذو القرنين لمنع ظهورهم، وقصة مطلع ومغرب الشمس في «عين حمئة».

يرى المؤلف أن هذه القصة تكشف جانبًا من إعجاز وعجائب القرآن الكريم، وتُزيح اللثام عن أعمق أسرار تاريخ البشرية، وأدق نقاط الالتقاء بين الحضارة المصرية القديمة والحضارة الصينية. ويقول المؤلف في مقدمة كتابه: «لقد توصلت إلى أدلة قوية تثبت بأن ذا القرنين ما هو إلا الملك أخناتون أحد ملوك مصر من الأسرة الثامنة عشرة، والذي تولى الملك في مصر من 1360 - 1342 ق.م، ومن ذلك توفرت الكثير من الأدلة على معاصرة وصحبة الملك أخناتون (ذو القرنين) للنبي موسى ﷺ، وأخناتون هو ابن الفرعون أمنحوتب الثالث الذي تبع موسى حتى البحر ليمنعه وقومه من الخروج إلى صحراء سيناء، فأغرقه الله وجنده في اليم، ومن خلال ذلك وتأسيسًا عليه توفرت أدلة عديدة أن الرجل المؤمن الذي جاء ذكره في سورة غافر، وكان يدافع عن النبي موسى في بلاط الفرعون إنما هو أخناتون، وأنه هو ذو القرنين بعينه».

وذهب الجهني إلى جزر المالديف، وهناك بعد جهد طويل في البحث الأركيولوجي واللغوي في آثار الجزر، وتاريخ أوائل السكان الذين قدموا إليها وجد أحافير، وتماثيل ومعابد تعود إلى بلاد مصر، أو بلاد ما بين النهرين، وعندما بدأ الباحث يقيس الزمن

بحسب ما درسه من آثار مع كتابات المؤرخين القدماء وجد تقاربًا في التواريخ والآثار والألفاظ بما يدل على أن من زار جزر المالديف ثم جزر كريباتي ثم بنى الردم في الصين وأنشأ المعابد الشمسية في جميع هذه المواقع إنما هو شخص واحد، ذو القرنين، وهو الفرعون أخناتون الرجل الصالح الموحِّد الذي اختفى من مصر هو وزوجته نفرتيتي، وأفراد أسرته، وكان اختفاؤهم من أكبر أسرار الحضارة المصرية القديمة، وأكثرها مصدرًا للحيرة والعجب والدهشة كما يقول المؤلف.

يشير الباحث إلى أن قصة ذي القرنين، ويأجوج ومأجوج كانت مسيطرة على ذهنه وتفكيره فترة طويلة، وفي يوم من الأيام وصلته رسالة من الاتحاد السعودي للدراجات ترشحه لعضوية الوفد السعودي إلى الصين، يقول: «فوجئت بالخبر، لأنني لم أهتم في حياتي بهذه الرياضة، لكنني قبلت الترشيح وشكرت المسؤولين، لكنني لم أعلم أن هذه الزيارة ستمكنني من التعرف إلى سر قصة ذي القرنين، وسر يأجوج ومأجوج».

في الصين تعرف الجهني إلى أستاذ صيني يدرس في جامعة تنكوا بشنغهاي، كان يرغب في تقوية لغته الإنكليزية، «فانتهزت الفرصة، وتبادلت معه أطراف الحديث، ثم سألته عن لفظ (يأجوج ومأجوج) وما إذا كان اللفظ له معنى باللغة الصينية، فقال له الأستاذ الصيني إن كلمة «يأ» تعني باللغة الصينية آسيا، و«جو» تعني «قارة»، وأن كلمة «مأ» تعني «الخيل». يقول الباحث: وجدت أن الكلمات تنطق باللغة الصينية تمامًا كما تنطق في القرآن الكريم، فقفزت فرحًا من شدة المفاجأة.

كثّف الجهني بحثه في كتب التاريخ والآثار الصينية، فوجد أنها تُجمع على أن أول حائط دفاعي بُني في الصين كان في عهد أحد ملوك أسرة «شانغ» في الفترة الواقعة بين (1300 ـ 1150) ق.م في مدينة «جنج جو» في منطقة خنان وسط الصين الواقعة بين مانعين طبيعيين كبيرين هما النهر الأصفر من الشمال ونهر يانغتسي من الجنوب وهما من أكبر أنهار الصين. ويروي المؤلف أن هذا الحائط بُني لصدّ اعتداءات جيران مملكة شانغ الصينية الشماليين ممن عرفوا منذ قديم الزمان بشعوب الخيل، والذين يطلق عليهم الصينيون بلغتهم اسم «مأجوج»، وهو يختلف عن بقية الحيطان الدفاعية بأنه عبارة عن «ردم» وليس «سورًا»، وآثاره لا تزال قائمة. وأنه بُني بنظام هندسي معين من خصائصه أنه شُيد بين حائطين من الخشب القوي ثم تم إفراغ مادة كربونات الكالسيوم بين هذين الحائطين بطريقة متطابقة تمامًا لما ورد في القرآن الكريم. وأن الملك الذي

بُني في عهده الردم كان معاصرًا لعهد توت عنخ آمون في مصر، وتوت عنخ آمون هو الفرعون الذي خلف أخناتون في الحكم.

مع مزيد من البحث في التاريخ الصيني تبين له وجود قوم كانوا يعيشون في ولاية صينية مجاورة لمملكة شانغ، ويذكر التاريخ الصيني بأن أولئك القوم كانوا غير صينيين وإنما قدموا إلى الصين من غرب آسيا، وكان الصينيون يدعونهم بـ «شعب آل تشو»، وتشو تعني بالصينية الشمس.

وتشير المصادر إلى أن قائد هؤلاء القوم ومن معه من قومه وأسرته هم الذين أدخلوا عبادة التوحيد في الصين لأول مرة في التاريخ وأنهم كانوا يدعون إلهَهم أو معبودهم بلفظ «تين ـ أو تيان»، وهنا تأكد لديه أن القوم إنما هم قوم ذي القرنين (أخناتون) الذي سُمي معبوده في الحضارة المصرية القديمة بـ «أتين» أو إله الشمس.

رجع الباحث إلى التاريخ القديم في تلك الفترة، فوجد أن الدول التي كانت تحيط بالصين في تلك الحقبة هي اليابان وكوريا ومنشوريا وسيبيريا ومنغوليا ودول آسيا الوسطى وهي جميعها من قارة آسيا ممن يصفهم الصينيون بـ «يأجوج». أما «مأجوج» أو سكان قارة الخيل فإن سكان منغوليا يأتون على رأس قائمة هؤلاء الناس، وهم أنفسهم الذين يطلق عليهم الغربيون اسم شعب الخيل أو الرعاة أحيانًا أخرى، وهؤلاء القوم عُرفوا منذ ما قبل عهد أسرة شانغ بأنهم اعتادوا على شنّ الحروب على الصين من جهة حدودها الشمالية والشمالية الغربية.

قدم الباحث الكثير من الشواهد والدلائل والنقاشات المفصلة لإثبات فرضيته العلمية، يتعسر حصرها وتلخيصها هنا. كما زار بنفسه الكثير من الأماكن، والقرى والجبال والجزر التي تحدث عنها. تتبّعها، ووضع صور خرائطها ضمن كتابه، وأنفق الكثير من الأموال من أجل الذهاب إلى جزر نائية يصعب جدًا الوصول إليها، وكاد يهلك في إحدى المرات بعد أن انقطعت به السبل.

لا يسع القارئ للكتاب إلا أن يقف احترامًا لهذا الجهد الضخم الذي بذله المؤلف متبحرًا في كتب التفسير والتاريخ والآثار والقواميس والمعاجم واللغات، والرحلات والجولات واللقاءات، والمخاطر والصعاب التي تجشّمها من أجل الوصول إلى الحقيقة، بغضّ النظر اتفقت مع النتيجة التي توصل إليها أو اختلفت.

نظرية دوران الأرض
ونصائح عبد الكريم الحميد

في مشهد لا يُنسى أمام شاشة الكاميرا، وقف الداعية بندر الخيبري ممسكًا بعلبة ماء صغيرة، محاولًا من خلالها نفي نظرية دوران الأرض، مؤكدًا أنها ثابتة لا تدور، فذلك «مقرر لدينا بالأدلة العقلية أيضًا... حتى نحن لدينا عقول ونفكر، فلو كانت الأرض ثابتة، لما استطعنا أن نصل إلى الصين بالطائرة، وربما لو توقفنا في الجو لوصلت إلينا بدون أن نسعى إليها... كل هذه أمور لا يقبلها العقل، حتى مسألة وصول الإنسان إلى القمر هي مجرد كذبة هوليودية».

هذا الأسلوب في التعامل مع النظريات العلمية، والمكتشفات الحديثة خصوصًا ذات المنشأ الغربي، يكاد يكون عاملًا مشتركًا في الخطاب المحافظ، سواء كان تقليديًا، أم صحويًا، أم متزمتًا موغلًا في الانغلاق والتشدد، وهو الأسلوب الذي يقوم على الاستسهال والجرأة في نقد النظريات العلمية، والتعامل معها بوثوقية عالية، وإطلاق الأحكام التعميمية، وكأن تلك النظريات صنيعة يوم وليلة، أو مخطط موجه «لاستهداف بلاد المسلمين»، فتتحول موضوعات العلم من مجالها الأساسي الذي يقوم على الجدال والمحاججة القائمة على الأدلة والبراهين إلى حلبة للصراع، ومواجهة مفتوحة مع «الأعداء الذين اخترعوا هذه النظريات لغزونا»! ولذلك يكفي في نقض نظريات كالماركسية والداروينية والرأسمالية والوجودية وغيرها، أن توصم بأنها «صنيعة الماسونية والقوى اليهودية للسيطرة على العالم وإفساده»، وهذه أدبيات تطفح بها كتب الإسلاميين التي تقدم في مجملها نقدًا هزيلًا، إنشائيًا رديئًا للمذاهب والأفكار الحديثة، تعيد وتكرر هذا الكلام، حتى يرتاح ضمير القارئ، فلا يجد أدنى حرج أو غضاضة بعدها أن ينسف هذه النظريات من دون بصيرة أو علم، ويضع بينه وبينها حاجزًا باعتبارها مجرد أداة مؤامرة عالمية لاستهدافه.

وقع بين يدي أخيرًا كتاب في هذا السياق، يعبر عن هذه الروح المشتركة في التعامل مع النظريات العلمية، بعنوان (هداية الحيران في مسألة الدوران)، صدر عام 1992 لعبد الكريم بن صالح الحميد، وهو رجل منشغل بطلب العلم الشرعي، تُروى عنه الغرائب والعجائب حول طبيعة حياته، وانعزاله عن الدنيا الحديثة، ورفضه لاستخدام المنتجات المعاصرة من أجهزة ووسائل نقل ومسكن، أو تعامل بالعملات الورقية ذات الصور.

يقول في مقدمة الكتاب: «إن مما عمّت به البلوى في هذا الزمان هو دخول العلوم العصرية على أهل الإسلام من أعدائهم الدهرية المعطلة، ومن أمثلة هذه العلوم المفسدة للاعتقاد القول بدوران الأرض، وغيره من علوم الملاحدة الذين لا يقرون بوجود الخالق... بل إن اعتقاد دوران الأرض أعظم من اعتقاد تسلسل الإنسان من القرود، بل هذا الأخير فرع من الأول، وإنما اتضح للناس أكثر بطلان تسلسل الإنسان من القرود، والتبس عليهم كثيرًا أمر دوران الأرض، ومما يؤسف له أن تصدى لترويج هذه الفكرة كُتاب ينتسبون إلى الإسلام، تأوّلوا كثيرًا من أدلة الكتاب والسُنّة، زاعمين أنها تؤيد هذا القول ولا تعارضه».

إن القول بدوران الأرض ليس مجرد أخذ بنظرية علمية فحسب، بل له أبعاد ومخططات خطيرة تستهدف نقل المجتمع المسلم إلى الإلحاد ـ بحسب الحميد ـ «فقد كان من آثار القول إن الأرض تدور حول الشمس أن اعتبرت الدول الأوروبية كل الذي عاش فيه الإنسان من تطلعه الدائم إلى السماء وربط مصيره بيوم القيامة، والوعد والوعيد والجنة والنار هو من أوهام العقل وترهاته، وأصبحت الصيحة التي تمثل الحضارة والمدنية الحديثة هي تحطيم هذه الآمال عن التعلق بالحياة الآخرة والإخلاد إلى الأرض».

بل إن الإيمان بدوران الأرض قد يكون مفضيًا للوقوع في اعتقاد وحدة الوجود كما يقول، فهذه «النظرية ليست مقصودة لذاتها، وإنما مقصودة لغيرها، إذ هي حلقة من سلسلة تبدأ من التعطيل وتنتهي إليه، ومعتقدها يلتزم من أجله لوازم في غاية الخطورة، حيث يلتزم أن ما فوق الأرض من كل جانب هو فضاء لا نهاية له، ومن يقول بذلك منكر لوجود الرب سبحانه، أو في أقل أحواله واقع في عقيدة وحدة الوجود».

وبعد أن أورد الحميد أدلة من الكتاب والسُنّة استنتج منها أن الأرض ثابتة لا تدور، قال: «من صدّق الملاحدة وتابعهم في اعتقادهم فإنما خطفه الشيطان وسافر به سفرًا خياليًا، وهميًا لا حقيقة له، ولا وجود ليضله عن ربه، كما أضل الملاحدة الذين أنكروه... فالذي لا نشك فيه أن القوم يتكلمون عن أشياء يتخيلونها، ليس لها حقيقة ثابتة في الخارج».

قد يأتي قائل، ويعترض على إيراد مثل هذه النصوص التي تناقش نظرية دوران الأرض بأن قائلها قد حرّم على نفسه أشياء كثيرة مما أباحها الله، وأبعد النجعة كثيرًا في أسلوب حياته واختياراته، وضيّق على نفسه وشدد، فمن الطبيعي أن يقول بهذا الرأي المناقض لأبجديات العلم الحديث. وقد يكون لهذا الاعتراض وجاهة أو قبول، لكن إن سلمنا بذلك، ماذا نقول عن حال ذلك الداعية الشاب الذي نطق بهذا الرأي نفسه بكل ثقة وتباهٍ، ولم يعلم أنه قد وضع نفسه تحت رحمة وسائل الإعلام العالمية وهو يتعاطى بهذا الشكل مع نظرية علمية غدت من الحقائق المثبتة المسلمة في علم الكون والفضاء.

الأمر الغريب الذي يلفت الانتباه في قضية شائعة كهذه، أنها حين تُطرح في أوساط النقاشات العربية والمنتديات تجد اندفاعًا كبيرًا وحماسة لدى بعض الشباب في التمسك بالمواقف التقليدية القديمة المخالفة للنظريات العلمية، والتشكيك بثقة مفرطة في كل الأدلة والشواهد الحسية والبراهين المتراكمة على مدى عقود، مما يكشف عن أزمة وعي حقيقية، وبنية تخلف راسخة تأبى أن تتزحزح حتى أمام حقائق العلم.

يُروى عن الفيلسوف برتراند راسل قصة طريفة أنه كان يُلقي محاضرة عن الفلك، وقد أسهب في وصف دوران الأرض حول الشمس، وكيف أن الشمس بدورها تدور حول محور مجموعة كبيرة من النجوم المُسماة مجرتنا. وفي نهاية المحاضرة، بدأ سيل من الأسئلة ينهال على المحاضر الهادئ. ومن بين الحضور وقفت سيدة عجوز، ووجهت كلامها إلى راسل مقرِّعة إياه على كلامه «الفارغ»: «إن ما تقوله هراء، فالأرض في الحقيقة مسطحة ومستوية ومحمولة على ظهر سلحفاة عملاقة».

ابتسم راسل ابتسامة لطيفة، وسأل السيدة العجوز: «وما الذي تقف عليه السلحفاة

يا سيدتي؟». ويبدو أن السيدة كانت لديها الإجابة الشافية، فقالت هازئة: «إنك شاب ذكي ماهر جدًا، إنها سلاحف متراصة بعضها فوق بعض».

بيت سليمان وبيت الحكمة... السرّ في البحث والتعليم

إن المعيار الأبرز لنجاح أي حركة نهضة أو تحديث هو تغييرها لطبيعة الواقع القائم، وتعميق جذورها في مناحي المجتمع كافة، وقدرتها على تغيير نمط التفكير بين أوساط الناس، وتأسيس بيئة مختلفة ذات قيم جديدة تساهم في ضخّ الحيوية وتحقيق الاستمرارية لحركة النهوض بحيث تبقى مؤثرة في الأجيال القادمة الذين بدورهم يدفعون بها نحو مزيد من التطور والعمق، حتى لا تصبح حركة التحديث رهينة لظروف مؤقتة، أو متعلقة بأشخاص معينين.

ربما تكون بيئة التعليم أهم منطلق لتحقيق صمام الأمان والحيوية لحركة التحديث، ففي داخل هذه العملية تتأسّس عقول الأجيال، وتنضج الكثير من الأطروحات والأفكار، وتختبر النظريات، وتتحقق الاكتشافات، وتؤثر بدورها في مناحي المجتمع كافة، وتطبع ببصمتها في الاقتصاد والصناعة والصحة والسياسة والبيئة والاجتماع، فمن هذه العملية عبر جلّ المواطنين والأفراد، وتَخرّج منها القائد والموظف والعامل والصانع والأب والابن والزوج والزوجة... ما يعني أن أي حركة تحديث لا يكون التعليم وبيئة التعلم هما منطلقها الأساس فهي حركة ناقصة، هشة ضعيفة تتلاشى وتذبل بسرعة.

تنبه الفيلسوف الإنكليزي فرانسيس بيكون (ت 1626) لهذه النقطة حين أراد تقديم تصوره عن المدينة الفاضلة التي يجب أن يكون عليها حال المجتمع المثالي المتحضر، كان نزوعه نحو العلم والبحث التجريبي طاغيًا فصمم المدينة بأسرها على شكل معهد علمي كبير، يساهم جميع أبناء المدينة في حركة العلم والاكتشاف والبحث والتأليف.

قدم بيكون هذه الفكرة في كتابه «أطلنطا الجديدة» التي تدور أحداثها في جزيرة

سرية غير مكتشفة تعيش على واقع التقدم العلمي من خلال الابتكار، ونظم اقتصادية مثالية ناتجة عن الاستغلال الجيد لثروات الأرض، فاكتسبت الثروة والشهرة بسبب هيمنتها على الطبيعة. وصف البعض كتاب بيكون أنه طريقة مبتكرة في العمل السياسي، فهو يرمي من خلاله إلى إقناع النخبة الحاكمة في ذلك الوقت باستخدام المنهج العلمي الاستقرائي، باعتباره منهجًا وضع لصالح البشرية.

تبدأ قصة بيكون بهذا الشكل: «لقد أبحرنا من بيرو في طريقنا إلى الصين واليابان عن طريق البحر الجنوبي، خيّم علينا سكون طويل، بقيت فيه السفن عدة أسابيع جاثمة بهدوء على صفحات مياه المحيط التي لا حدود لها كبقع فوق مرآة، وكادت مؤونة المغامرين تنفد، وعندئذ هبّت علينا ريح عاتية، دفعت السفن بلا رحمة شمالًا، وشمالًا فشمالًا متوغلين في بحر واسع لا نهاية له، وبدأنا نقلل من وجبات طعامنا، وفشا المرض في الملاحين، وأخيرًا عندما استسلم الملاحون للموت رأوا وكأنهم لا يصدقون عيونهم، جزيرة جميلة تلوح في الأفق...

وخلال أسابيع من بقائهم فيها أخذوا يكتشفون يومًا بعد يوم عن أسرار هذه الجزيرة، وأخبرهم أحد السكان أن ملكًا حكمها منذ 1900 سنة؛ لاتزال ذكراه في قلوبنا، ولايزال موضع حبنا وتقديسنا، وكان اسمه سليمان، ومن أعظم أعماله وأكثرها رفعة وشأنًا إنشاء المعهد الذي نسميه (بيت سليمان)، وهو من أنبل وأعظم المؤسسات على الأرض، ودرّة هذه المملكة».

هذه الفكرة كانت هي منطلق بيكون في عمله الطوباوي القائم أساسًا على مجمع البحوث العلمية، أو كما يسميه (بيت سليمان) الذي يملك النفوذ والسلطة داخل «أطلنطا الجديدة»، وهو مجمع يشبه إلى حد كبير المنشآت العلمية الضخمة في عصرنا التي تعتمدها الكثير من الدول المتقدمة؛ لإقامة التجارب وإنتاج البحوث وتحقيق الاكتشافات العلمية، وهي في الوقت نفسه تتسم بالسرية والغموض، حتى لا تكتشف أسرار اختراعاتها وتستخدمها دولة أخرى.

يتكون بيت سليمان من مجموعة من العلماء والخبراء والباحثين؛ حيث يوجد 12 باحثًا مهمتهم الإبحار إلى البلاد الأجنبية، تحت أسماء الدول الأخرى؛ لأن طبيعة مهامهم سرية، وهم يعملون بجد من أجل جلب الكتب وملخصات البحوث، ونماذج التجارب العلمية في البلدان الأخرى، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم (تجار النور).

وفي بيت سليمان باحثون يتولون مهمة جمع التجارب من كل الكتب، وهؤلاء يُسمون «المعدين»، كما يوجد ثلاثة آخرون يجمعون الفنون الآلية كلها، وكذلك العلوم الحرة أيضًا، والممارسات التي لم تطبق في الفنون، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم «الرجال السريين»، كما يوجد ثلاثة يحاولون إجراء تجارب جديدة يعتقدون هم أنفسهم أنها تجارب صالحة، وهؤلاء يطلق عليهم اسم «الرواد»، وهناك ثلاثة مهمتهم تصنيف التجارب الأربع السابقة في عناوين وجداول؛ لإلقاء المزيد من الضوء عليها لاستخلاص الملاحظات والبديهيات منها، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم «المصنفين».

إضافة إلى ذلك؛ يوجد ثلاثة مهمتهم الاعتكاف على تجارب زملائهم لاستخلاص الفوائد منها لمنفعة الإنسان في حياته ومعرفته؛ سواء لخدمة العمل أم لاستنباط الأدلة والبراهين الواضحة، وابتكار وسائل التنبؤات الطبيعية، واكتشاف مزايا وأجزاء الأجسام بطريقة ميسرة وواضحة، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم «مقدمي المهور» أو «فاعلي الخير».

ثم تنعقد لقاءات ومشاورات مختلفة بين جميع الباحثين لتدارس الجهود العلمية السابقة، بعد ذلك ينكب ثلاثة باحثين لإعادة النظر في النتائج والخلاصات لتوجيه الأنظار لتجارب جديدة تكون أكثر نفاذًا في صميم الطبيعة من التجارب الأولى، وهؤلاء يطلق عليهم اسم «المصابيح».

كما يوجد ثلاثة يقومون مباشرة بإجراء التجارب الموجهة على هذا النحو، ويكتبون عنها التقارير، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم «الملحقين»، بعد ذلك يأتي ثلاثة آخرون يرفعون الاكتشافات السابقة التي تم التوصل إليها عن طريق التجارب إلى مستوى الملاحظات الكبيرة والبديهيات والحكم المأثورة، وهؤلاء يُطلق عليهم اسم «مفسّري الطبيعة»، ولعل هذه هي الغاية التي ينشدها بيكون، تفسير الطبيعة من أجل استغلالها والانتفاع بها.

وإن كان (بيت سليمان) صورة لمجتمع علمي خيالي، أصبح فيما بعد سمة لازمة للمجتمعات الغربية المتقدمة، فإن نموذجًا واقعيًا مشابهًا تجسد في الفترة الذهبية للحضارة الإسلامية، حين قاد «بيت الحكمة» في بغداد عام 750م حركة نهضوية وحضارية ساهمت في تطور وحماية الفكر الإنساني، وربط الحضارات بعضها ببعض، ودمج أفراد وطوائف المجتمع بأعراقه ودياناته المختلفة تحت قبة العلم والتعليم.

بدأ بيت الحكمة أولًا كمكتبة، ثم أصبح مركزًا للترجمة، ثم مركزًا للبحث العلمي والتأليف، ثم أصبح دارًا للعلم تقام فيه الدروس وتُمنح فيه الإجازات العلمية، ثم أُلحق به بعد ذلك مرصد فلكي هو مرصد الشماسية، وانقسم تنظيم بيت الحكمة الإداري إلى عدة أقسام:

1 ـ المكتبة، وهي أساس الدار وفيها يُحفظ كل كتاب يُترجم أو يُؤلف.

2 ـ النقل والترجمة، وكان منوطًا به ترجمة الكتب من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية، ومن أبرز مترجمي الدار يوحنا بن ماسويه وجبريل بن بختيشوع وحنين بن إسحاق وكثير من العلماء العرب والنساطرة والفرس.

3 ـ البحث والتأليف، وفيه كان المؤلفون يؤلفون كتبًا خاصة للمكتبة.

4 ـ المرصد الفلكي، الذي أنشأه الخليفة العباسي المأمون في الشماسية بالقرب من بغداد ليكون تابعًا لبيت الحكمة، وعليه اعتمد المأمون في بعثته التي أرسلها لقياس محيط الأرض.

5 ـ المدرسة، وفيها كان العلماء يُلقون دروسهم للطلبة، وتعقد مجالس المناظرة، وتُمنح الإجازات العلمية.

كان لبيت الحكمة أثر عظيم في تطور الحضارة الإسلامية، فهو يُعتبر المحرك الأول لبدء العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، وقدم إسهامات كبيرة في مجالات الطب والهندسة والفلك؛ كما ساهم بيت الحكمة في إنقاذ التراث العالمي من الفناء والاندثار بجلبه كنوز المعرفة من أنحاء العالم وترجمتها، ثم حفظها ونشرها. كما ابتكر نظامًا جديدًا لتنظيم المكتبات وهو ترتيب الكتب بناءً على صنف الكتاب. ساهم علماء بيت الحكمة وطلابها في إنشاء مراكز ومدارس علمية جديدة في كل من: خراسان والري وأصبهان وبلاد ما وراء النهر ومصر والشام والأندلس، وشجع إنشاء بيت الحكمة بقية المناطق الإسلامية نحو تأسيس مراكز علمية على غراره؛ فكانت مكتبة العزيز في القاهرة ومكتبة الزهراء في قرطبة. كما تأسست بالموازاة مع ذلك جامعة القرويين سنة 859م في فاس، ثم جامعة الأزهر سنة 970م في القاهرة.

الرمز في مسيرة الجماعات النضالية

خارج أسوار المدينة القديمة في «لاهور»، كان يقع مسجد غير مشهور يُدعى مسجد «شهيد جانج»، أو (كنز الشهداء)، في عام 1935م كان مكان المسجد مسرحًا لكثير من أحداث الصراع والاقتتال بين المسلمين والسيخ في الهند البريطانية.

في كتابه «الإسلام والسياسة... والحركات الاجتماعية» من تحرير إدموند لابيدوس، يكتب ديفيد جيلمارتين متتبعًا تشكل وتكون الجماعة الإسلامية في الهند مطلع القرن العشرين من خلال رمزية مسجد «شهيد جانج»، كيف أصبح المسجد رمزًا لوحدة المسلمين الهنود، وسبيلًا لتكاتفهم وتحقيق وجود سياسي لهم في ظل حكم الاستعمار البريطاني آنذاك، وتكوين هوية جامعة لهم قادت بعد ذلك إلى طريق آخر مختلف تمامًا، أدى فيه «المسجد» وظيفة رمزية مهمة، لكنها كانت مؤقتة ووسيلة لتحقيق الهدف المنشود.

لنتأمل هذه القصة من بدايتها... في ليلة 7 تموز/ يوليو 1935 دمر السيخ مسجد «شهيد جانج»، كان ذلك كفيلًا بأن يطلق شرارات الغضب بين المسلمين الهنود، ويطلق هياجهم في المدينة، يرد مولانا ظفر علي أحد أبرز قادة الجماعة الإسلامية في الهند قائلًا: «لا يتردد المسلمون مطلقًا عن تقديم أية تضحية في سبيل حماية رموز العقيدة الدينية».

خرجت المظاهرات في شوارع لاهور احتجاجًا على احتلال المسجد من قبل السيخ، بلغت المسيرات الضخمة ذروتها فأطلقت الشرطة النار على المحتجين وسقط أكثر من اثني عشر قتيلًا بين المسلمين، حشد «مولانا ظفر علي خان» كوادر من الطائفة من أجل تشكيل تنظيم سياسي مضاد ينطلق من رمزية المسجد هدفًا ورؤية، فتشكل «مجلس اتحاد الملة» للنضال دفاعًا عن المسجد، كان مولانا ظفر علي في صحيفة الاتحاد يُعبئ الجموع بإلهاب المشاعر بالحديث عن المسجد «الرمز»، وجماعة السيخ «الشيطان». يقول ديفيد جيلمارتين: «كانت الكارثة التي تعرض لها المسجد

كفيلة بأن تُوحد صفوف المسلمين الهنود، لم يكن ذلك بجهد زعيم معين».

ما زالت جهود الاحتجاج من أجل المسجد مستمرة، واشتعلت جذوة الوعي بهوية الجماعة المسلمة في الهند، كان التعبير العام بين المسلمين يستشعر أزمة العيش وسط مجتمع غالبيته من الهندوس، قادت سلسلة من الاحتجاجات الفاشلة من أجل استرداد المسجد الجماعة الإسلامية إلى التفكير بطريقة مختلفة، وتوجيه مركزية الهوية للجماعة باتجاه آخر، نحو التفكير بأرض مستقلة كاملة تنعم بقيادة مسلمة ترعى وتحفظ الهوية الإسلامية، فكانت فكرة تأسيس دولة باكستان «الجمهورية الإسلامية» والانفصال عن الهند، قامت هذه الدولة على إرث عاطفي وقوده أحداث ذلك المسجد الذي دمره واحتله السيخ، وبذكرى أرواح الشهداء الذين ماتوا من أجله.

ولكن المفارقة حين حصلت باكستان على استقلالها 1947 حدث تحول مثير ولافت في الدلالة الرمزية لمسجد «شهيد جانج» الذي قاتل المسلمون من أجله، باعتباره رمزًا لهوية الجماعة المسلمة في الهند، حيث اتجهت الحكومة الإسلامية الجديدة في باكستان اتجاهًا مناقضًا لكل تاريخها النضالي، وتعاملت مع موقع «شهيد جانج» باعتباره رسميًا «معبدًا للسيخ»، في دلالة رمزية أخرى على التزام الحكومة بحماية الأقليات في بلد أصبح بعد التقسيم تقريبًا يخلو من السكان السيخ.

تعكس هذه الحادثة الفريدة الوظيفة التي يلعبها «الرمز» في مسيرة الجماعات النضالية، هي تتعطش كثيرًا لخلق حالة رمزية تعبئ الجموع من أجلها، تلهب حماسة الجماهير، وتوحد الصفوف من أجل دلالة رمزية لها عمقها الديني أو العاطفي أو الاجتماعي.

يتم تقديس «الرموز» وضخّها بهالات عاطفية ووجدانية، فالرمز والرمزية أداة مهمة للوصول إلى منصة السلطة، الصادقون فقط يشعرون بالخذلان حين يرون تلك «القيمة» أو «الرمز الديني» الذي قاتلوا واتحدوا من أجله أصبح نسيًا منسيًا حين وصل قادتهم إلى مبتغاهم.

في سياق السجالات السياسية والثقافية، تتكرر الحالة، ويُستدعى «الرمز» في معارك الحشد والتعبئة، أحدهم يكتب في كتاب له بعنوان: «أشواق الحرية» محرضًا من أجل التحرك والتغيير، مُنظِّرًا لديمقراطية إسلامية ليقنع رفاقه بها، يقول: «حين نتحدث عن الديمقراطية، فنحن نتحدث بالضرورة عن نزيفنا المشتعل دومًا في

فلسطين، وعن أوصال جسدنا الإسلامي المُنهك». لا أدري ما هي العلاقة بين التنظير لفكرة الديمقراطية، وقضية فلسطين، ولكن على الرغم من كل ذلك فإن من يتحدث عنهم قد وصلوا يومًا إلى الحكم عبر الديمقراطية وما زال «نزيف فلسطين مستمرًا»، أو بالأحرى لم تعد القضية تشغل بال من أشغلونا بها سابقًا، وزايدوا من أجلها، واتهموا الحكومات التي كانت تقف ضدهم وشيطنوها بالعمالة للمشروع الصهيوني.

من يتابع الجدل المحموم لدى بعض الجماعات المناضلة، يجد أن الأصوات الشعبية التي ترفع لواء «النضال» و«الحقوق» تتترس بقيم ذات دلالات رمزية عميقة، تحرك الأمل والوجدان حقًا، حيث «المجتمع المدني»، و«الديمقراطية»، و«العدالة»، و«النزاهة»، لكن اقترابًا بسيطًا لممارسات بعض رافعيها تكشف أن المسألة مجرد مطية مزورة من أجل «الوصول»، وتحقيق «نفوذ» تُداس بعده تلك الشعارات المسكينة التي استهلكتها أفواه الخصوم، بينما يذهب الطاهرون ضحية صدقهم... والنماذج «المبكرة» من حولنا خير شاهد.

هذه هي طبيعة الحركات الجماهيرية، حتى تنجح وتحقق أهدافها يعمد قادتها إلى صناعة «رمز» يُعبئ العواطف المتضامنة المخلصة لأجله، وخلق «شيطان» تُشحن المشاعر الغاضبة المتفجرة ضده، وفي الأخير يكون كل ذلك تبريرًا للغاية والكرسي، كما قال الفيلسوف الأميركي إريك هوفر: «الكراهية والطموح صنعا الثورة، أما الحرية فكانت التبرير».

فن اختراع التقاليد وصناعة الطقوس الاجتماعية

قد تبدو كلمة «اختراع التقاليد» غريبة بعض الشيء، فالاختراع يعني استحداث شيء جديد، في حين أن كلمة التقاليد تعبر بشكل كبير عن الجذور التاريخية، والأصالة الزمنية لظاهرة ما، أو ممارسة اجتماعية معينة. وهذه الأصالة تصبغ على التقليد أو الطقس الاجتماعي سلطة وقيمة تمنحاه البقاء والقوة في مواجهة التغيرات الحديثة، بصفته معبرًا على الأجيال السابقة، وصمام أمان يحفظ روح الهوية الاجتماعية ونقاءها.

لكن المفارقة هناك أن أطروحة تاريخية علمية حاولت أن تقدم نظرة جديدة في التعامل مع البنية التاريخية للتقاليد، باعتبارها أمرًا وضعيًا، أي أن جزءًا كبيرًا منها يفترض الناس أنه يعود إلى زمن سحيق، في حين أن الحقيقة والدراسة التاريخية تثبتان أن أصول هذه التقاليد تعود نشأتها إلى زمن قريب لأسباب وظروف عارضة تمامًا أو مصنوعة صنعًا عبر أشخاص أو مؤسسات، ثم تؤسس بذلك الأساطير والأفكار المسبقة والأوهام الأيديولوجية التي تحقق لمصالح مادية أو سياسية. وهكذا يصير الأمر كله تقليدًا تتبناه الجماعة وتعيشه ليصبح عنصرًا جوهريًا في هويتها، وشخصيتها التي تعي نفسها من خلالها، بصرف النظر عن كل ما في هذا التقليد من اصطناع واختراع قد لا يكون له أصل أو ارتباط بروح وتراث الأمة والجماعة.

يقدم الباحثان إيريك هوبزباوم وتيرينس رينجر نماذج على هذه النظرية في كتاب صادر عن هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، بعنوان (اختراع التقاليد.. دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها). من ذلك حين يحتفل الاسكتلنديون معًا بهويتهم القديمة، فإنهم يحتفلون بطرائق تقليدية متجذرة، فالرجال يرتدون ما يُسمى: الكلتية ـ ملابس تقليدية للرجال في المناطق المرتفعة باسكتلندا ـ وهي تَنُّورة تصل إلى

الركبة، بكسرات من الخلف فقط من دون الأمام، وكل جماعة لهم نوع خاص من القماش، ويرافق احتفالهم عزف للمزامير ذات القرب، يحيون من خلال هذه الرموز طقوسهم القديمة، تلك الطقوس التي تعود أصولها إلى زمن سحيق!

لكن الحقيقة ليست كذلك، وأصول هذه الطقوس ليست بهذا القدم كما يتوقع، فهذه الرموز ومعها الرموز الأخرى للأسكتلنديين هي إبداعات حديثة تمامًا، إذ يبدو أن صانعًا إنكليزيًا من مدينة لانكاشاير اخترع الكلتية القصيرة في بدايات القرن الثامن عشر، حيث كانت فكرته محاولة إيجاد لباس ملائم للعمال قاطني الهضاب الاسكتلندية.

لقد كان هذا الزي الذي يمثل القومية الاسكتلندية الآن نتاجًا للثورة الصناعية، فلم يكن الغرض منه الحفاظ على الأعراف المتوارثة عبر الزمن، بقدر ما كانت الفكرة اجتذاب قاطني الهضاب من المزارع إلى المصانع، في حين كان الغالبية الساحقة من سكان اسكتلندا الذين يسكنون في الأراضي المنخفضة ينظرون بشيء من الاحتقار إلى لباس سكان الهضاب، الذي يمثل الآن الزي القومي الاسكتلندي.

من جانب آخر، فإن الأداة الموسيقية المعروفة بـ(القرب) التي يشتهر بها أهل اسكتلندا، ويعتبرونها من التراث الكلاسيكي المعبر عن روح القومية الأسكتلندية، هي في الحقيقة تعتبر أداة حديثة إلى حد كبير، حيث اخترعت بعد الوحدة مع إنكلترا بوقت طويل، وكانت بمثابة احتجاج سياسي ضد إنكلترا.

يشير المؤرخان إلى مفارقة عجيبة وهي أن هذه (القرب الموسيقية) في أوائل ظهورها لم يكن ينظر إليها باحترام أو تقدير بين الأسكتلنديين، بل كان ينظر لها من الغالبية العظمى باعتبارها رمزًا للمتشردين والكسالى واللصوص والمبتزين من سكان إقليم المرتفعات، الذين كانوا مصدر إزعاج وأذى لسكان أسكتلندا المتحضرة القديمة، ولكن تمضي الأيام، ويصبح هذ الرمز المنبوذ المحتقر نموذجًا للأصالة، وتجسيدًا القومية والهوية التاريخية.

يعلق عالم الاجتماع الإنكليزي أنطوني غيدنز حول هذه الفكرة فيقول: «إن من الخرافة الاعتقاد بأن التقاليد محصنة ضد التغيير، فالتقاليد تتطور عبر الزمن، بل يمكن أن تتبدل أو تتحول فجأة بشكل تام، ولعلي أستطيع القول إنها تُخترع، ويعاد

اختراعها... فخطاب عيد الميلاد الذي تُلقيه الملكة، ويُذاع كل عام في بريطانيا أصبح تقليدًا، على الرغم من أن هذا التقليد بدأ في سنة 1932».

إن ما تتميز به التقاليد ليس عمقها، وتجذرها عبر الزمن فحسب، وإنما أنها تخلق مناخًا للفعل يمكن أن يستمر من دون تفنيد، يستمر في إطار يحجم العقل، ويقمع أي أسئلة تريد أن تشكك في هذا التقليد، أو تتساءل حول جدواه، وحقيقته، فغالبًا يكون للتقاليد حراسها، هؤلاء الحراس ليسوا بالضرورة الحكماء والعلماء، وإنما هم الذين حالفتهم الظروف ليمتلكوا «القدرة على تأويل الحقيقة الطقسية للتقليد»، كما يصف ذلك غيدنز.

فهم وحدهم الذين يمكنهم فهم الرموز الخفية المتضمنة في الطقوس الجمعية، إلى درجة تشكل هذه التقاليد عند ممارسها نوعًا من أنواع الحقيقة، هو يرتكبها بشكل تلقائي متكرر، من دون أن يسأل نفسه عن البدائل، حتى لو كانت هذه التقاليد بحد ذاتها تمثل له مشكلة، أو عائقًا، أو مصدرًا للإرهاق.

يؤكد الباحث البريطاني هوبزباوم في كتابه (اختراع التقاليد) أن كثيرًا من تقاليد الأمم المعاصرة هي في الواقع اختراعات حديثة، بدأت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وامتدت إلى فترة الحرب العالمية الأولى. «فالأمم الحديثة احتاجت على نطاق واسع إلى صنع تقاليد، أي إلى أنظمة وطقوس وشعائر عامة، ويبدو أن الأمر وثيق الصلة بانفصال هذه الأمم عن تواريخها القديمة، وبموجات الحداثة المتلاحقة... إن هناك احتمالًا بأن عملية اختراع التقاليد قد حدثت في كل مكان وزمان، ولم تخل حقبة زمنية أو حيز مكاني منها، لكن علينا أن نتوقع حدوث غرس للتقاليد بشكل أكثر كثافة وتكرارًا عندما تؤدي سرعة التحول المجتمعي إلى إضعاف أو تدمير الأنماط الاجتماعية التي قامت من أجلها التقاليد القديمة، أو ظهور أنماط مجتمعية جديدة لا تنطبق عليها التقاليد القديمة، أو أن تصبح تلك التقاليد ومؤسسوها ومروجوها غير قادرين على إبداء المرونة والتكيف، أو أن يتم القضاء على التقاليد القديمة بأي سبب آخر».

نادي روما و«داعش» ونظرية مالتوس

في عام 1968 قام رجل الاقتصاد الإيطالي أورليو بيشي، والعالم الأسكتلندي ألكسندر كنج، والملياردير الأميركي ديفيد روكفيلر بتأسيس منظمة نادي روما، التي تقدم نفسها كمركز أبحاث غير حكومي، وغير ربحي، يهتم بمستقبل البشرية، ويدرس المخاطر والتحديات التي تهدد موارد البيئة والطاقة.

يؤمن هذا المركز بأن أكبر خطر يهدد الإنسان، هو الإنسان نفسه، فالتحديات الرئيسة التي تحيط بنا تكمن في النمو السكاني المفرط، وتزايد أعداد البشر إلى درجة تفوق حجم الطاقة والموارد الغذائية والمائية الموجودة على كوكب الأرض، مما سيؤدي في النهاية إلى خطر يحيق بالجنس البشري حين يتناقص الغذاء مع مرور الزمن في مقابل تضخم السكان، كما ستتراجع الصناعة نتيجة لنضوب الموارد المعدنية في باطن الأرض.

إذن الحل الأمثل - حسب رؤية النادي - في وضع الإجراءات والتشريعات التي من شأنها أن تكبح جماح التضخم السكاني، وتعيد التوازن بين نمو السكان والموارد الغذائية، ومن أمثلة ذلك قوانين الحد من النسل، وتشجيع موانع الحمل، وتشريع الإجهاض، وتقنين أعداد المواليد ونحوها.

هذه المنظمة تضم من بين أفرادها رؤساء دول حاليين وسابقين، وبيروقراطيين تابعين للأمم المتحدة، وسياسيين رفيعي المستوى، ودبلوماسيين، وعلماء، واقتصاديين، وقادة أعمال من جميع أنحاء العالم، كما أنها تحظى بدعم كبار العائلات الثرية وعلى رأسها عائلة روكفيلر الأميركية الشهيرة، لذلك جذبت هذه المنظمة أنظار المؤلفين المولعين بفكرة المؤامرة، وحكومات العالم الخفية، ودهاليز الماسونية، فأصبح اسمها يرد في هذا النوع من المؤلفات كـ«إحدى المنظمات التي تسيطر على العالم، وأن لها دورًا في تأجيج الفوضى، والنزاعات المسلحة، والحروب الأهلية في دول العالم الثالث من أجل التقليل القسري لأعداد سكان كوكب الأرض»، وكتب

صحافي شيوعي سوري مقالًا بعنوان (المالتوسية الجديدة في الشرق الأوسط)، قال فيه: «إن أحداث الربيع العربي وصعود جماعات التطرف والإرهاب وعلى رأسها «داعش»، وانتشارها في سورية والعراق وليبيا ولبنان، وحمام الدم والتناحر والاقتتال الذي يجري في الشرق الأوسط هي أحد مخططات هذا النادي الذي يطمح عبر مشاريعه الكبرى إلى تقليل أعداد البشر، وتطبيق ذلك على دول العالم الثالث».

منذ عام 1972 بدأ يتردد اسم نادي روما كمنظمة علمية عالمية مرموقة، خصوصًا حين أصدر تقريره الأول الذي جاء بعنوان (القيود على النمو The Limits to Growth؛ إذ اقترح التقرير أن النمو الاقتصادي لا يمكن أن يستمر إلى أجل غير مسمى بسبب استنفاد الموارد، وقد زادت أزمة النفط عام 1973 من القلق العام بشأن هذه المشكلة.

أصبح هذا التقرير أحد أهم المصادر في علم اقتصاديات السكان، وأدرج ضمن النظريات في هذ الحقل تحت مسمى (نموذج نادي روما)، وقد طبع منه 30 مليون نسخة، وترجم لأكثر من 30 لغة، مما يجعل منه الكتاب البيئي الأكثر مبيعًا في التاريخ.

يتناول تقرير نادي روما «المأزق البشري» في دراسة تهتم بالعلاقة بين النمو السكاني والبيئة، مفادها أن النمو السكاني في بيئة محددة ينجم عنه حجم سكاني يتجاوز الطاقة الاستيعابية النهائية للبيئة عاجلًا أم آجلًا بطرق متعددة، ويقيم التقرير عماد دراسته على العلاقة بين السكان والموارد الناضبة، «فإذا كان الغذاء يتزايد ولكن بنسب متناقصة فإن الموارد الناضبة تعد قيدًا أكثر تحديدًا ذلك أنها لا تتزايد، بل هي تتناقص بالاستخدام، وتؤول إلى الزوال في النهاية، وأن العلاج الأكثر نجاعة في هذا الحال هو إبطاء النمو السكاني».

تنبأ التقرير بأن النفط الأحفوري سينتهي في حدود 2022، وتشير بعض المصادر إلى أن نادي روما يقترح بأن عدد السكان العادل في العالم يجب أن يكون في حدود 3 مليارات عام 2020.

يُصنف نادي روما بأنه أحد تجليات «المالتوسية الجديدة»، وهي اتجاه اقتصادي منقّح وملطف من أفكار العالم الإنكليزي توماس مالتوس، (ت1834)، الذي أثر بشكل

كبير في تطور الدراسات السكانية حتى أصبح واحدًا من مشاهير علم السكان، ومن مؤلفاته الشهيرة (بحث في مبدأ السكان) وصاغ فيه نظريته التي أثارت ضجة كبيرة، حيث ورد فيها «إن الرجل الذي ليس له من يعيله، والذي لا يستطيع أن يجد له عملًا في المجتمع لن يجد له نصيبًا من الغذاء على أرضه، إذن فهو عضو زائد على وليمة الطبيعة حيث لا صحن له من بين الصحون، لذلك فإن الطبيعة تأمره بمغادرة الزمن».

خرج مالتوس في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي عاش فيها وترافقت مع الثورة الصناعية وارتفاع أعداد السكان، وتراجع المحاصيل الغذائية، الأمر الذي قاده إلى بلورة سؤال شغل باله كثيرًا، هو: ما مدى تأثير النمو السكاني على رفاهية السكان؟

إن جوهر المعضلة عند مالتوس يكمن في التناقض بين قدرة السكان على التزايد وقدرة الأرض على إنتاج الغذاء، فطالما أن زيادة السكان هي عملية بيولوجية كما يرى ولا علاقة لها بالنظم الاجتماعية السائدة، وبما أن الغريزة الجنسية التي تحكم ميل كل من الجنسين إلى الآخر سوف تظل في المستقبل على حالها تقريبًا، فإن قدرة السكان على التكاثر ستبقى خاضعة في نموها لمتوالية هندسية، ومن ثمّ فإن أعداد السكان ستتضاعف كل ربع قرن وستستمر بالزيادة إلى ما لا نهاية ما لم يعرقل هذا النمو موانع معينة.

هذا التزايد في أعداد السكان لن يواكبه تزايد مماثل في الموارد الغذائية، لأن قدرة الأرض على إنتاج الغذاء محدودة للغاية؛ وذلك بالنظر إلى قانون الغلة المتناقصة الذي يجعل من إنتاج الموارد الزراعية ينمو وفق متوالية حسابية ممّا يعني أن الفجوة بين عدد السكان والموارد الغذائية ستزداد اتساعًا، وفي مثل هذا الوضع الذي يختل فيه التوازن بين عدد السكان وموارد العيش، فإن النتيجة الحتمية في ذلك ستكون الزيادة في مآسي البشرية وآلامها وتعقد المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، كالجوع والبطالة والفقر وسوء أحوال الصحة العامة وانتشار الرذيلة وفساد الأخلاق.

ولإبعاد خطر النتائج السيئة لزيادة السكان، أو للتغلب على التناقض بين نمو السكان ونمو الموارد الغذائية ومن ثم تحقيق التوازن بينهما، أكد مالتوس ضرورة الموانع التي تكبح نمو السكان وتُنقص أعدادهم، وهي على نوعين: «الموانع الأخلاقية» و«الموانع الإيجابية». تقوم الأولى على إرادة الإنسان في منع الشر (التكاثر) قبل وقوعه، وذلك

بتعقل الإنسان وتبصره وبعد نظره، مثل العفة والزهد والرهبنة وإرجاء سن الزواج، ـأو ما يوصف في عصرنا بموانع وعوازل الحمل ـ، غير أن هذه الموانع حسب رأيه لا تكفي وحدها لموازنة أعداد السكان مع الموارد؛ لأن كثيرًا من الأفراد لا يملكون النظرة الثاقبة والبصيرة النافذة، خاصة الطبقات الدنيا والفقراء، لعدم وصولهم إلى تلك الدرجة من العلم والثقافة، فهم يمثلون بؤرة مدرة للإنجاب، وبيئة خصبة للتكاثر المُضر بتوازن الكوكب، لذلك يرى مالتوس أنه لا بد من تدخل العوامل الخارجية الطبيعية التي يسميها الموانع الإيجابية، مثل الفقر المدقع والأمراض والأوبئة والعمل في المهن الضارّة بالصحة والقحط والمجاعات والحروب وغير ذلك، مما يمكن القول عنه كل عوامل البؤس التي تزيد نسب الوفيات وتنقص أعداد السكان![1]

دعا مالتوس صراحة إلى دعم زيادة معدل الوفيات بين الفقراء، معتبرًا أن جميع الأطفال الذين يولدون فوق الحاجة عليهم أن يموتوا. وكان يدعو إلى حشر الفقراء في بيوت ضيقة قذرة، وتسكينهم بالقرب من البحيرات والمستنقعات الملوثة، وإرهاقهم في الأعمال الخطرة والمصانع الشاقة، ويطالب الأطباء بعدم معالجة الأمراض، حتى يساهم ذلك في تفشي الأوبئة ويؤدي ذلك إلى تناقص أعدادهم، فهو يشجع الكوابح التي تسهم في تقليل أعداد السكان، ويسميها الكوابح الطبيعية الإيجابية، فكل كارثة طبيعية تسهم في تقليل أعداد البشر هي إيجابية بالنسبة لمالتوس؛ لأن الطبيعة تقوم برد فعل لإعادة الأمور إلى نصابها، وحفظ التوازن بين عدد السكان وموارد الأرض.

أدت نظرية مالتوس إلى حدوث كوارث إنسانية، واتخذت مبررًا للإبادة الجماعية لبعض الأعراق والفئات الاجتماعية. وأُجبر أبناء بعض العرقيات المضطهدة، مثل السود والهنود في أميركا على إجراء تعقيم قسري (إحداث حالة عقم دائمة)، وربما من تجليات هذه النظرية، تجربة التنمية السوفيتية التي تسببت في مجاعات هائلة عام 1933 نتج عنها إبادة أعداد كبيرة من البشر بحجة اعتصار التراكم المطلوب للتنمية والتقدم الصناعي. بالطبع تعرضت أفكار مالتوس لانتقادات كثيرة، ووصفت مخاوفها بأنها خرافة، فهي لم تأخذ في الحسبان التطور التكنولوجي وقدرة العلم على التقدم ومواكبة التحديات وزيادة الإنتاج.

---

(1) للمزيد، انظر: رمزي زكي، «**المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**»، سلسلة عالم المعرفة.

حمى سنة 2000...
أساطير في الخطاب الإسلامي

في أوقات التحولات الاجتماعية والاضطرابات السياسية والثورات التقنية، تزدهر الكثير من كتب الأساطير والحكايات الشعبية، وقصص نهاية العالم، وتنبؤات انهيار الكوكب، ويجد المنجمون وقرّاء الأبراج لبضاعتهم رواجًا، ولتخميناتهم إقبالًا، ما تلبث أن تخبو هذه الفورة بعد برهة من الزمن، حين يتعايش الناس مع التغيرات الجديدة، وتصبح جزءًا طبيعيًّا من حياتهم.

هذا النمط من الكتب والمؤلفات الذي يعتمد على الغرائب والأساطير والخيال والإثارة والتشويق، والبحث في أعماق المجهول، ومحاولة استكشاف المستقبل، أو التنبؤ بأحداث مرعبة تحيق بالبشرية، أو ترقب تحولات كبرى كارثية ستصيب بني الإنسان، هو نمط قديم، موجود لدى أغلب الأمم والمجتمعات، يعبر في كثير منه عن الحالة المزاجية لذلك المجتمع وطريقة نظرته وتفسيره للكون، والأدوات والمرجعيات الذهنية التي يستخدمها لفهم وتحليل التغيرات التي تحيط به، وقد لا تكون في مضمونها الخرافي الخيالي ذات قيمة علمية بحد ذاتها، ولكنها أداة مهمة لفهم واستيعاب آلية تفكير المجتمع وتحليل تطوره الثقافي والاجتماعي والديني.

تطور هذا الفن من الكتابة والتأليف في ظل التحولات الاجتماعية والتقنية التي أحدثتها الثورة الصناعية، والتقدم الكبير في الصنعة الإعلامية، فأصبح فنًا ترفيهيًّا بحد ذاته، له جمهوره وعشاقه وأتباعه، مثل ما نشاهد اليوم من سلسلة الكتب والأفلام القديمة المتجددة حول (حروب الفضاء) و(الزومبي) و(مصاصي الدماء) وحروب الفيروسات وتمرد التقنية وفوضى القنابل النووية، وأسرار القوى الخفية والجماعات السرية التي تسيطر على العالم، وغيرها من القصص التي يكون بعضها ذا أصل خيالي محض، والبعض الآخر يحمل جزءًا بسيطًا من الحقيقة. هذه المنتجات تجد

لها رواجًا وانتشارًا لأنها تقوم في أصلها على البعد التجاري القائم على فن الإثارة والغموض، وقد تتصدر في بعض الأحيان الكتب الأكثر مبيعًا، وفي حالات من المبالغة والتضخم نشاهد جماعات صغيرة في أوروبا وأميركا نتيجة للضخ الإعلامي والسينمائي المستمر بدأت تؤمن بشكل جازم بهذه الأساطير، وتبدأ في إعداد العدة لهجوم الزومبي، أو لحظة انهيار الكوكب، فأصبحت تخطط من الآن لبناء الملاجئ والمناطق الآمنة لأتباعها من المهووسين بالغرائب حتى يكونوا في مأمن حين تحين لحظة «الرعب» تلك.

هذا الأمر يبقى في سياقه الطبيعي ما دام ضمن نطاق الأساطير الشعبية التي تغذي حركة الفن والأدب والمسرح والسينما، لكن تبدأ المشكلة، ويحدث التشوش والارتباك حين تصبح هذه الخيالات مادة تستقى منها الأدلة والشواهد لتحديد مواقف فكرية واتجاهات عقائدية سياسية، وتخلط مع نصوص دينية إنجيلية وتوراتية، وموروثات ثقافية في عجينة واحدة ملتبسة ينسج منها الباحث موقفًا مؤججًا مندفعًا يرسم من خلاله نظرته الراهنة للتحولات المستقبلية وكيفية علاقته مع العالم من حوله. فيقدم رؤية جازمة تقوم في أصلها على أساس علمي هشّ، ما يلبث أن يتهاوى بعد فترة يسيرة من الزمن.

من أمثلة ذلك، انزلاق الخطاب الإسلامي في بداياته منذ مطلع الثمانينات مع هذه الموجة، قبل عصر الفضاء والمعلومات والإنترنت، ونظرًا لصعوبة الحصول على الصحف العالمية، أصبحت قُصاصات الصحافة الصفراء الغربية، وكتب الأساطير والإثارة تُستخدم في ثنايا هذا الخطاب كشواهد وأدلة على التغيرات الكبرى التي ستحدث في الكون بمؤامرة غربية، تحت قيادة قوى خفية من الجماعات الماسونية التي تعد العدة لحرب عالمية أو تهيئ نفسها لكوارث مرعبة ستحدث قريبًا.

أتذكر طالعت كتابًا في هذا الصدد، كان عنوانه يحمل النذير ويدعو إلى الهبة والاستعداد لمواجهة الحرب العالمية القادمة التي سنكون نحن «المسلمين» أول وقودها، والسبب هو اقتراب البشرية من عام خطير، وهو عام 2000، فدخولنا إلى الألفية الثالثة يحمل الكثير من الدلالات والمؤشرات الكبرى في الثقافة الغربية على أنها ستكون اللحظة الفاصلة لقيام الحرب الكبرى بين الحق والباطل، فقد دقت ساعة الصفر، وقامت أمارات معركة «هرمجدون» كما يقول المؤلف.

الكتاب كان بعنوان (حمى سنة 2000... نظرات جديدة في مسيرة الصراع الديني

ضد المسلمين) لمؤلفه عبد العزيز مصطفى كامل، صدر عن مؤسسة المنتدى الإسلامي بلندن، التي تشرف على مجلة البيان الإسلامية.

نشر الكتاب في تموز/ يوليو عام 1999، يحمل على غلافه مجموعة من الرموز الدلالية منها خريطة الشرق الأوسط والشبكة العنكبوتية وهيكل سليمان والصليب والشمعدان اليهودي.

المؤلف في مقدمة كتابه يتوقع أن تحدث في مطلع عام 2000 حرب كبرى بين أصحاب الديانات الثلاث (اليهودية والنصرانية والإسلام)، حيث يقول: «عام ألفين سيفصل بين قرنين أو قل عصرين، عصر كان يمثل مرحلة المخاض، وعصر تتطلع فيه الأمم إلى الميلاد، فاليهود يرون في العصر القادم عصر العلو الكبير، والسيطرة الكبيرة، والعودة الجماعية إلى أرض الميعاد، والنصارى يرون فيه عصر الخلاص العالمي، والتعميد الأممي الذي سيعود بعودة المسيح إلى الأرض. أما المسلمون فالمتوقع أن تتحرك حميتهم الدينية الجماعية عندما يسمعون دق طبول الحرب على أبوابهم، تخالطها أبواق اليهود وأجراس النصارى، حينها سيجتمعون حول صيحات التكبير ويفقهون كلمات الشهادة».

على الرغم من أن المؤلف يتجنب الجزم كثيرًا، ويؤكد أن ما يورده من شواهد هي توقعات حدوثها ليس بالحتمي، إلا أنه يعيب على أولئك الذين لا يعون أو يكترثون لهذا الخطر القادم، «فقد أظهرت أعراض حمى سنة 2000 الأبعاد الروحية والدينية التي تقبع خلف السياسات التي يظن الناس أنها بلا خلفيات، ونتوقع أن تزداد حدة الصراع كلما توغلت عقارب الساعة داخل الألفية الثالثة».

وفي أحد فصول الكتاب الذي جاء بعنوان (الألفية الثالثة وهواجس الحرب العالمية الثالثة) يتساءل المؤلف: «هل أصبحنا نعيش الأيام الأخيرة، أيام ما قبل النهاية... إن العتاة الغلاة من طوائف النصارى يعتقدون بجزم ويعملون بحزم لهذه الأيام الأخيرة التي يربطونها بقدوم الألفية الثالثة، حيث يتوقعون أن تبدأ فيها نهاية أيام (العامة) لتأتي بعدها أيام (الخاصة) أتباع المسيح المخلص».

وفي سياق تحليله وتوقعاته لقيام حرب عالمية ثالثة مع دخول عام 2000 استشهد المؤلف على ذلك بصدور عدد من الكتب الغربية في السنوات الأخيرة، وبيع منها

ملايين النسخ، مثل كتاب (دراما نهاية الزمن) لمؤلفه أو ترال لوبرتس، وكتاب (الكرة الأرضية ذلك الراحل العظيم) من تأليف هال لندسي، وغيرها من الكتب.

عبد العزيز كامل تطرق في كتابه إلى تفاصيل كثيرة حول تحضيرات قيام (إسرائيل الكبرى)، والمؤشرات القوية على قيام حرب سابعة بين العرب وإسرائيل، و«ويرجّح أن يكون ذلك في السنوات الأولى للألفية الثالثة»، وفصول أخرى حول «مسيح النصارى العائد»، و«ملك اليهود المنتظر»، وأسطورة البقرة الحمراء التي تطهر الإسرائيليين وتعلن بداية سيطرتهم على العالم، وغيرها، كما حشا الكتاب بعدد كبير من النصوص التوراتية، متذرعًا مرة بالموقف من الإسرائيليات «لا تصدقوهم، ولا تكذبوهم»، وأنها قد تكون من البقايا الصحيحة من نصوص أهل الكتاب، ومرة يصفها بالخرافات والأساطير الباطلة التي اخترعها اليهود والنصارى لتنفيذ سيطرتهم وتحقيق مصالحهم السياسية، ويكتمل ارتباك الموقف حين يقول في خلاصة كتابه: «بأن ما تم إيراده من معلومات عن الأحلام والأوهام الألفية المستقبلية لأهل الكتاب، ليس إلا مجرد رصد لظواهر لا يعني بالضرورة تصديقها أو الموافقة عليها»، لكنه لا يلبث بعد صفحة من هذا الكلام أن يوجه هجومه نحو «أولئك العلمانيين» الذين سيستخفون بهذه المؤشرات، و«يبرهنون على شدة الغباء في التعامل مع الظروف المصيرية التي تتعرض لها الأمة، فغالب الظن أن نصيبهم من التفاعل مع تداعيات الألفية الثالثة هو الالتهاء بالمشاركة في مظاهرها الاحتفالية الشركية».

لم ينسَ المؤلف أن يُفرد فصلًا خاصًا حول مشكلة عام 2000 الشهيرة التي تخص النظام الرقمي الخاص بأجهزة الحاسوب، حيث أشيع حينها أن الأنظمة الإلكترونية مصممة على استخدام الرقمين الأخيرين كدلالة على السنة، وحين تأتي سنة 2000، سيكون رقم السنة هو (00)، وستقع مشكلة كبيرة بسبب عدم تفرقة الأجهزة بين عامي 2000 أو 1900، وقد تعود إلى الوراء وتحدث أزمة كبرى تتسبب في وقوع كوارث في الأنظمة البنكية وحركة الطيران والأسلحة والمعدات وانقطاع المواصلات والكهرباء ومراكز المال. يعلق المؤلف على هذه الشائعة، فيؤكد بأنها مشكلة تقنية ليست ذات بعد عقائدي، «لكن للمتعصبين النصارى في أدبياتهم المعلنة مقولات تدل على أن المسيح المنتظر لن يأتي إلا بعد فترة من الأزمات المتواصلة، والكوارث المتتابعة والانهيار الاقتصادي»!

على كل حال، احتفل الناس في الأول من كانون الثاني/ يناير بدخول عام 2000، ومرت الليلة الأولى بهدوء وسلام، لم تسقط الطائرات، ولم تتصادم القطارات، ولم تنطلق الصواريخ النووية، أو تنهار البنوك. وربما كانت مشكلة عام 2000 التقنية هي مجرد بروباغاندا إعلامية سعت الشركات الكبرى في ترويجها لتحفيز الناس على تغيير أجهزتهم لشراء أجهزة جديدة تتوافق مع التاريخ الجديد حتى تُحقق بذلك أرباحًا خيالية ضخمة، ومثل هذه الدعايات المضللة تحدث كثيرًا بشكل دوري وقد تقف وراءها شركات منتفعة في مجالات التقنية والأدوية والأسلحة وغيرها.

السرّ وراء شائعات الحرب العالمية الثالثة!

رغم أن أوضاع المنطقة العربية قد وصلت إلى درجة بالغة من السوء لم تكن في الحسبان، أو في الخاطر والخيال، فأصبحت ويلات الحروب حدثًا يوميًا على الشاشات وصيحات الأطفال، وأشلاء الضحايا مشهدًا متكررًا على وسائل الإعلام، إلا أن هناك هوسًا مكتومًا، وشهوة مدفونة تنزّ برأسها، تنتعش مع الشائعات التي تروج وتموج كل يوم، تتحدث عن اقتراب حرب عالمية ثالثة، ونهاية محدقة تُحيق بالكوكب، وحرب كونية ستحل بالبشرية. ويتناسى عشاق الإثارة والنهايات كل مآسي الحروب، فيتداولون هذه الأخبار وكأنها عرض من التسلية، أو سبق صحافي، أو قصة مغامرة ممتعة، أو فيلم سينمائي يترقبون مشاهدته.

هذا الهوس بالحروب الكبرى ومشاهد الدمار، يكشف بين طياته عن نفسية خبيئة داخل الإنسان تتطلع إلى رؤية الأمور وهي تخرج عن السيطرة، ورغبة مضمرة في رؤية الفوضى وانهيار النظام الكوني، يعلق ساخرًا على هذا الأمر الكوميديان والناقد الاجتماعي الأميركي جورج كارلين قائلًا في إحدى أمسياته: «حين تحدث كارثة تواجه البشرية سواء كانت طبيعية أم من صنع الإنسان فأنا أتمنى دائمًا أن تزداد سوءًا». يضحك ساخرًا، ويوجه حديثه إلى الجمهور متسائلًا: «أليس هناك جزء في داخلكم يتمنى بشكل خفي أن تزداد الأمور سوءًا! عندما تشاهدون حريقًا كبيرًا على التلفاز ألا تتمنون بأن ينتشر! ألا تتمنون أن تصبح النار خارج نطاق السيطرة، وتمتد لتحرق ست مقاطعات أخرى».

اليوم مع تعاظم الأحداث في سورية والعراق، وتدخلات القوى العظمى في المنطقة، أصبح التحليل الأسهل للأحداث المثيرة أن يقال بأنها عبارة عن نذر حرب عالمية ثالثة قادمة، فحين بدأت روسيا بالقصف الجوي على مواقع المعارضة في سورية، قيل حينها إن ذلك بداية لحرب عالمية، وحين أُسقطت طائرة روسية في تركيا، تكرر التحليل نفسه، والأمر ذاته شاع وانتشر حين فاز دونالد ترمب بالانتخابات

الأميركية، قيل ذلك مؤشر على قرب نهاية العالم، وعلق أحدهم بأن «فوز هتلر في الانتخابات كان إرهاصًا لبدء حرب عالمية ثانية، فهل يعد فوز ترامب مؤشرا على قرب حرب عالمية ثالثة!».

الأسطوانة ذاتها عادت بعد مقتل السفير الروسي في تركيا، وانتعشت من جديد هذه التحليلات المعلبة، فكتب إعلامي شهير متسائلًا: «مقتل ولي عهد النمسا في سراييفو أشعل الحرب العالمية الأولى، فهل الرصاصات التي قتلت السفير الروسي في أنقره يمكن أن تشعل الحرب العالمية الثالثة؟». هذه التساؤلات تقدم نفسها ببراءة، لكن من بين حروفها تلمس رغبة خفية، وشهوة مكتومة تتطلع إلى أن تحدث هذه الحرب العالمية، وكأن الأمر مجرد نزهة عابرة لتغيير الأجواء وكسر الروتين!

برأيي أن هناك عوامل متضافرة ساعدت في رواج أفكار كهذه، وجعلتها دائمة الحضور والشيوع:

- العامل الأول: أنها أخبار تنتمي إلى فئة الإثارة والترهيب والغموض، ومثل هذا النوع من الأخبار يجذب المتابعين والقراء، الأمر الذي يدفع بالمحللين والكتاب في الصحف والفضائيات لتكرار مثل هذه التحليلات لجلب أكبر قدر من المشاهدين مع كل تطور لافت في الأحداث.
- العامل الثاني: أن حجم التدخلات الدولية في المنطقة، وتعاركها المحتدم حول هذه البقعة الصغيرة، وتشابك الأعداء والحلفاء بصورة مربكة جدًا، يضفي على تحليلات الانهيار الكلي قدرًا من المعقولية والقبول، نظرًا للغموض الكبير، والعجز المستمر في فهم كثير من الظواهر والصراعات التي تتمدد وتتراجع بشكل محير جدًا، وعصي على التفسير.
- العامل الثالث: هو الدعاية الروسية التي وظفت ماكنتها الإعلامية الصاعدة بقوة في إشاعة أنباء مبالغ فيها حول اقتراب قيام الحرب العالمية الثالثة، و«جاهزية روسيا بكل قوتها وعتادها لسحق عدوها اللدود أميركا». وهذا أمر تنبهت له وكالة الأنباء الفرنسية فنشرت تقريرًا جاء في مطلعه: «نعم إن الحرب العالمية الثالثة قامت بالفعل، لكن فقط على التلفزيون الروسي»، ويرصد الكاتب السوري وليد بركسية، هذه البروباغندا الروسية في مقال له بعنوان (نهاية

العالم في المنظور السوفيتي)، مؤكدًا «أن الإعلام الروسي كان أبرز المروّجين لفكرة الحرب العالمية الثالثة ونهاية العالم على حد سواء. فقنوات مثل (روسيا اليوم) الممولة من الكرملين ووكالات أنباء مثل (سبوتنيك)، تحولت إلى مروج لأفكار فلسفية وأخبار عن الحرب بكثافة غير منطقية أحيانًا، إضافة إلى تخصيصها حيزًا كبيرًا طوال العام للدعاية للأسلحة الروسية المتطورة وبث المواد غير الآنية بالمفهوم الإعلامي، طالما أنها تخدم الهدف الأسمى المتعلق بهيبة الدولة الروسية في حروبها الحالية في سورية وأوكرانيا».

- العامل الرابع المهم: هو أن التطورات في العراق وبلاد الشام كانت من أكثر الأحداث التي صُبغت بصبغة دينية مرتبطة بنبوءات نهاية الزمان بين التنظيمات الأصولية المتصارعة، بل أصبحت هذه الجماعات تتحرك وتخطط لمواقعها وفقًا لهذه النبوءات الدينية، فحين نرجع إلى تحركات تنظيم داعش نجد كثيرًا من الدلائل والرموز في مواقعه ولباسه وإصداراته متصلة بالتفاصيل التي وردت في أحاديث نهاية الزمان، وكأن التنظيم يهيئ نفسه لهذه اللحظة التي تقوم فيها الحرب الكونية الكبرى بين الخير والشر، وتكون مقدمة لقيام الساعة، لأجل ذلك يهتم تنظيم داعش ببلدة دابق والأعماق لما تحملانه من معطيات تاريخية تؤكد أن المعركة الفاصلة آخر الزمان ستكون في هذه المنطقة، مستندين في ذلك إلى حديث ورد في صحيح مسلم: «لا تقوم الساعة حتى تنزل الروم بالأعماق - أو بدابِقَ - فيخرج إليهم جيش من المدينة من خيار أهل الأرض يومئذ، فإذا تصافوا، قالت الروم: خلوا بينا وبين الذين سُبُوا مِنَّا نقاتلْهم، فيقول المسلمون: لا والله، كيف نُخَلِّي بينكم وبين إخواننا، فيقاتلونهم، فينهزم ثُلُث ولا يتوب الله عليهم أبدًا، ويُقتَل ثلثُهم أفضل الشهداء عند الله، ويفتتح الثلث، لا يُفتَنون أبدًا، فيفتَتِحون قسطنطينية... فبينما هم يقتسمون الغنائم قد علقوا سيوفهم بالزيتون إذ صاح فيهم الشيطان إن المسيح الدجّال قد خلفكم في أهليكم، فيخرجون فإذا جاؤوا الشام، خرج، فبينما هم يعدون للقتال يسوون الصفوف إذ أقيمت الصلاة، فينزل عيسى ابن مريم فأمّهم، فإذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته».

كما أن تمسك داعش بلباسه وراياته السوداء، ليس مجرد اختيار اعتباطي، بل مأخوذ من نصوص دينية تذكر أن أنصار المهدي حين يحين وقته ينصره قوم «راياتهم سوداء»، كما يروي ابن كثير: «ويؤيَّد المهدي بناس من أهل المشرق ينصرونه، ويقيمون سلطانه، ويشيدون أركانه، وتكون راياتهم سوداء، وهو زي عليه الوقار، لأن راية الرسول ﷺ كانت سوداء يقال لها: العقاب».

أما في الجانب الشيعي الذي ينشط من خلال ميليشيات مثل «حزب الله» و«لواء أبي الفضل العباس» وغيرهما براياتهم الصفراء المذكورة أيضًا في نصوص فتن آخر الزمان، كما ورد عن نعيم بن حماد قوله حدثنا بقية وغيره، عن صفوان بن عمرو، عن أبي هزان، عن كعب قال: «إذا التقت الرايات السود والرايات الصفر في سُرَّة الشام، فبطنُ الأرض خيرٌ مِن ظهرها»، كما تشير مرويّات أخرى لدى المذهب الشيعي إلى أن اضطرابات بلاد الشام هي من العلامات الممهِّدة لخروج المهدي المنتظر، الذي يخرج لمواجهة شخص يُدعى (السفياني) يقال إنه ينحدر من نسل بني أمية، الذين يضعهم الشيعة في موضع الخصومة التاريخية. وفي نص للإمام الباقر الذي يرويه عن الصحابي علي بن أبي طالب رضي الله عنه جاء فيه: «إذا اختلف الرمحان بالشام لم تنجلِ إلا عن آية من آيات الله، قيل: وما هي؟ قال: رجفة تكون بالشام يهلك فيها أكثر من مائة ألف، يجعلها الله رحمة للمؤمنين وعذابًا على الكافرين، فإذا كان ذلك فانظروا إلى أصحاب البراذين الشهب المحذوفة، والرايات الصفر تقبل من المغرب حتى تحل بالشام، وذلك عند الجزع الأكبر والموت الأحمر. فإذا كان ذلك فانظروا خسف قرية من دمشق يقال لها حرستا، فإذا كان ذلك خرج ابن آكلة الأكباد من الوادي اليابس، حتى يستوي على منبر دمشق، فإذا كان ذلك فانتظروا خروج المهدي»!

نتيجة لهذه النصوص والمرويّات التي وُظفت واستُحضرت بشكل كبير في الأحداث السياسية، نفهم لماذا نجد من بين تحليلات وكتابات بعض «المحافظين» رغبة خفية في قيام حرب عالمية ثالثة؛ لأن حدوث هذا الأمر سيعني من وجهة نظرهم اقتراب اللحظة الفاصلة التي ينتصر فيها أبناء طائفته، ويطوي الزمان صفحته لصالح مجده، وهلاك خصمه.

المؤلف في سطور

عبد الله بن محمد الرشيد

كاتب وباحث سعودي، عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

حاصل على درجة الدكتوراه في أطروحة بعنوان: «المدينة الفاضلة في الفكر الغربي الحديث».

كاتب أسبوعي في صحيفة عكاظ السعودية، ومدير تحرير مكتب الخليج في مجلة **المجلة** سابقًا.

البريد الإلكتروني للمؤلف:

Rsheed5@gmail.com



الكتاب

عشرات القصص والوقائع والكتب التي يعرضها الرشيد في صور جذّابة وذات دلالة على الاستهجان أو الاستحسان مثل إنكار دوران الأرض، ومثل حب شيخ الأزهر ورشيد رضا لأم كلثوم، ومثل تاريخ الولاية على المرأة. يُقسِّم الرشيد كتابه في فصلين، الأول عنوانه: (في التراث والموروث)، والثاني عنوانه: (في الثقافة والتاريخ). والمقالات في الفصلين شديدة الطرافة.

عبد الله الرشيد مثقف كبير وصاحب حاسّةٍ علمية وأكاديمية. فلنتأمل كلامه عن: اختراع التقاليد، وهي عبارة فيها تناقضٌ ظاهر، أصلها كتاب حرره هوبزباوم المؤرخ الشهير وتيرينس رينغر. إذ في الغالب أن التقليد متنوع النشأة مفهومًا ومصطلحًا. فهناك مستحدثات صارت كأنها تقاليد عريقة إما من خلال الإعلام أو الحركات القومية أو السلطات.

قرأتُ مجموعة الرشيد مرتين، ثم عندما أقبلتُ على كتابة هذه السطور، أعدتُ قراءة معظم مقالاته مرّة ثالثة، وفي كل مرّة أو قراءة، كنتُ أكتشف جميلًا أو جليلًا أو طريفًا.

رضوان السيِّد



